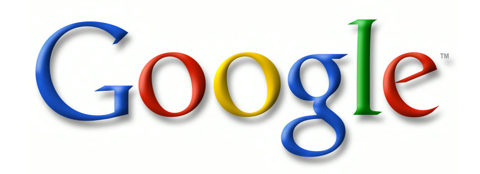
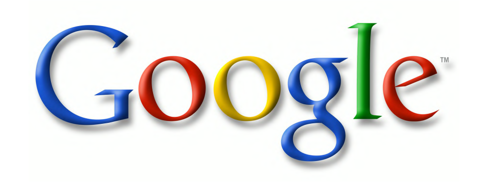






LES GRANDS PHILOSOPHES

GAZALI

PAR

LE Bon CARRA DE VAUX
MEMBRE DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1902

GAZALI

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

GAZALI

LES GRANDS PHILOSOPHES

Collection dirigée par CLODIUS PIAT

Publiée chez Félix Alcan

Volumes in-8° de 300 pages environ, *chaque volume,* 5 fr.

Ont paru :

SOCRATE, par Clodius Piat.

KANT, par Th. Ruyssen, ancien élève de l'École normale, professeur de philosophie au Lycée de Bordeaux.

AVICENNE, par le baron Carra de Vaux, ancien élève de l'École Polytechnique, professeur d'arabe à l'Institut catholique de Paris.

SAINT AUGUSTIN, par l'abbé J. Martin.

MALEBRANCHE, par Henri Joly.

PASCAL, par Ad. Hatzfeld.

SAINT ANSELME, par le comte Domet de Vorges.

SPINOZA, par Paul-Louis Couchoud, agrégé de philosophie, ancien élève de l'École normale.

Va paraître :

ARISTOTE, par Clodius Piat.

DU MÊME AUTEUR :

LE TRAITÉ DES RAPPORTS MUSICAUX, par Safi ed-din Abd el-Mumin Albaghdâdi, extrait du *Journal Asiatique*, Paris, Leroux, 1891.

COURS D'ARABE professé à l'Institut catholique de Paris, autographie, 1892, à l'Institut Catholique.

LES MÉCANIQUES OU L'ÉLÉVATEUR DE HÉRON D'ALEXANDRIE publiées pour la première fois sur la version arabe de Quostâ ibn Lûqâ et traduites en français ; extrait du *Journal Asiatique*, Paris, Leroux, 1894. — Une seconde édition de ce texte accompagnée d'une traduction allemande, par le Dr L. Nix, avec la collaboration de M. Carra de Vaux, a paru dans la collection Teubner : **HERONIS ALEXANDRINI OPERA QUAE SUPERSUNT OMNIA**, Vol. II. Leipzig, Teubner, 1900.

MAÇOUDI. LE LIVRE DE L'AVERTISSEMENT ET DE LA REVISION ; traduction ; faisant partie de la collection d'ouvrages orientaux publiés par la Société asiatique. Paris, Leroux, 1896.

NOTIONS RELATIVES A LA PHILOSOPHIE DES SCIENCES ; une brochure, Paris, Hermann, 1896.

LE MAHOMÉTISME. LE GÉNIE SÉMITIQUE ET LE GÉNIE ARYEN DANS L'ISLAM. Paris, Champion, 1897.

L'ABRÉGÉ DES MERVEILLES, traduit de l'arabe d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris ; faisant partie de la Collection des Actes de la Société philologique. Paris, Klincksieck, 1898.

AVICENNE ; faisant partie de la collection des grands philosophes, Paris, Alcan, 1900.

LE LIVRE DES APPAREILS PNEUMATIQUES ET DES MACHINES HYDRAULIQUES, par Philon de Byzance, édité d'après les versions arabes d'Oxford et de Constantinople et traduit en français ; faisant partie du t. XXXVIII de la collection des *Notices et Extraits* publiée par l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, 1902.

En cours de publication dans le *Muséon* de Louvain : **LA DESTRUCTION DES PHILOSOPHES**, par Al-Gazali ; traduction.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

LES GRANDS PHILOSOPHES

GAZALI

PAR

LE B[on] CARRA DE VAUX

MEMBRE DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

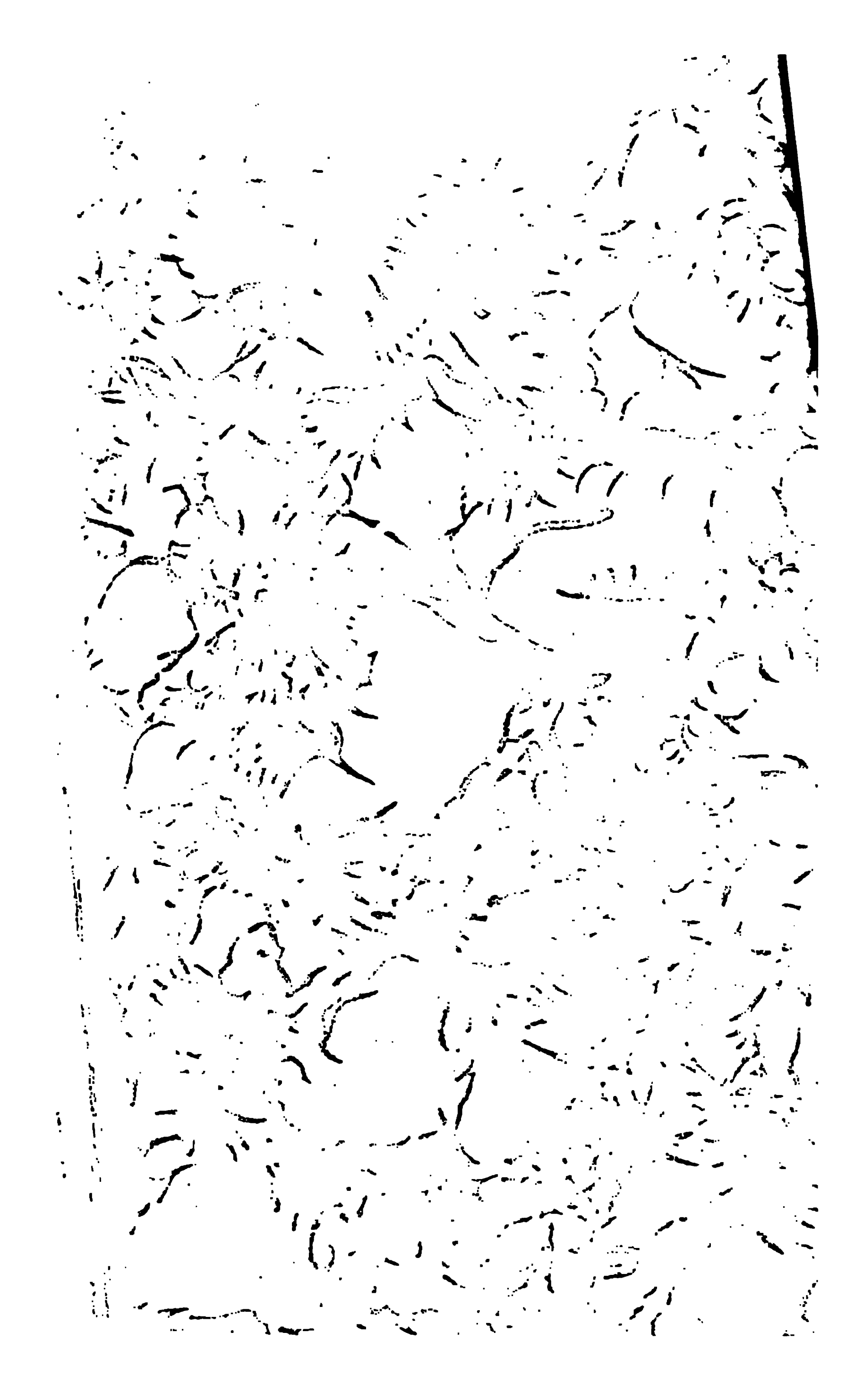
PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1902



GAZALI

LES GRANDS PHILOSOPHES

Collection dirigée par CLODIUS PIAT

Publiée chez Félix Alcan

Volumes in-8° de 300 pages environ, chaque volume, 5 fr.

Ont paru :

SOCRATE, par Clodius Piat.

KANT, par Th. Ruyssen, ancien élève de l'École normale, professeur de philosophie au Lycée de Bordeaux.

AVICENNE, par le baron Carra de Vaux, ancien élève de l'École Polytechnique, professeur d'arabe à l'Institut catholique de Paris.

SAINT AUGUSTIN, par l'abbé J. Martin.

MALEBRANCHE, par Henri Joly.

PASCAL, par Ad. Hatzfeld.

SAINT ANSELME, par le comte Domet de Vorges.

SPINOZA, par Paul-Louis Couchoud, agrégé de philosophie, ancien élève de l'École normale.

Va paraître :

ARISTOTE, par Clodius Piat.

DU MÊME AUTEUR :

LE TRAITÉ DES RAPPORTS MUSICAUX, par Safi ed-din Abd el-Mumin Albaghdâdî, extrait du *Journal Asiatique*, Paris, Leroux, 1891.

COURS D'ARABE professé à l'Institut catholique de Paris, autographie, 1892, à l'Institut Catholique.

LES MÉCANIQUES OU L'ÉLÉVATEUR DE HÉRON D'ALEXANDRIE publiées pour la première fois sur la version arabe de Quostâ ibn Lûqâ et traduites en français; extrait du *Journal Asiatique*, Paris, Leroux, 1894. — Une seconde édition de ce texte accompagnéo d'une traduction allemande, par le Dr L. Nix, avec la collaboration de M. Carra de Vaux, a paru dans la collection Teubner : **HERONIS ALEXANDRINI OPERA QUAE SUPERSUNT OMNIA**, Vol. II. Leipzig, Teubner, 1900.

MAÇOUDI. LE LIVRE DE L'AVERTISSEMENT ET DE LA REVISION; traduction; faisant partie de la collection d'ouvrages orientaux publiés par la Société asiatique. Paris, Leroux, 1896.

NOTIONS RELATIVES A LA PHILOSOPHIE DES SCIENCES; une brochure. Paris, Hermann, 1896.

LE MAHOMÉTISME. LE GÉNIE SÉMITIQUE ET LE GÉNIE ARYEN DANS L'ISLAM. Paris, Champion, 1897.

L'ABRÉGÉ DES MERVEILLES, traduit de l'arabe d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris; faisant partie de la Collection des Actes de la société philologique. Paris, Klincksieck, 1898.

AVICENNE; faisant partie de la collection des grands philosophes, Paris, Alcan, 1900.

LE LIVRE DES APPAREILS PNEUMATIQUES ET DES MACHINES HYDRAULIQUES, par Philon de Byzance, édité d'après les versions arabes d'Oxford et de Constantinople et traduit en français; faisant partie du t. XXXVIII de la collection des *Notices et Extraits* publiée par l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, 1902.

En cours de publication dans le *Muséon* de Louvain : **LA DESTRUCTION DES PHILOSOPHES**, par Al-Gazali; traduction.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

LES GRANDS PHILOSOPHES

GAZALI

PAR

LE B[on] CARRA DE VAUX

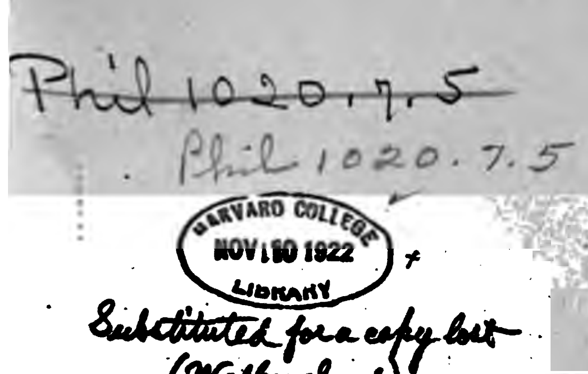
MEMBRE DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1902



A. M. ÉMILE BOUTROUX

MEMBRE DE L'INSTITUT

HOMMAGE

de reconnaissance et de respectueux dévouement.

AVANT-PROPOS

Le volume que nous présentons aujourd'hui au lecteur sous le titre de *Gazali,* se relie étroitement à celui que nous avons publié il y a deux ans sur *Avicenne.* Il en forme le complément, le pendant et la contre-partie. Dans *Avicenne,* nous avons étudié le passage de la tradition philosophique grecque dans l'islam, la secte rationaliste des Motazélites et la branche orientale de l'école des Philosophes proprement dits. Dans *Gazali,* nous traitons des théologiens orthodoxes et des théologiens spéculatifs dits Motékallim, des moralistes, des mystiques ou Soufis. Il ne reste en dehors du cadre de ces ouvrages que l'histoire de la branche occidentale de l'école philosophique, comprenant celle des rapports de la scolastique arabe avec la philosophie juive et avec la scolastique chrétienne. Ce troisième moment de l'histoire de la philosophie dans l'islam, où domine le nom d'*Averroës*, est déjà connu du public par le livre de Renan.

Nous devons faire remarquer aux lecteurs non orientalistes que ce volume sur Gazali a un intérêt actuel.

Il est sans doute conçu à la façon d'un ouvrage historique; mais Gazali et la plupart des autres écrivains dont il y est fait mention, sont aujourd'hui les auteurs classiques de l'islamisme; leurs livres, fort répandus en Orient, sont lus et étudiés dans les écoles et dans les mosquées; c'est en eux que se forme encore de nos jours l'âme mahométane. Leur examen est donc nécessaire à quiconque veut acquérir la connaissance complète de l'esprit et de la vie intérieure de l'islam.

Aux érudits nous avouerons ce fait que, en rédigeant notre livre, nous avons dû constater, et non sans quelque surprise, que le sujet en était encore beaucoup trop imparfaitement connu. Il subsiste nombre de points obscurs dans cette matière, qui est pourtant intéressante et aisément accessible. Certes nous avons rencontré dans notre *Avicenne* de ces passages ténébreux; mais là l'obscurité tenait surtout à l'absence de documents, et de documents dont rien en ce moment ne fait prévoir la découverte; au lieu qu'ici, dans *Gazali*, les documents, sur plusieurs points, surabondent; des livres relatifs à ces matières sont imprimés et circulent en Orient, d'autres se trouvent en manuscrits dans nos bibliothèques. Seulement ces ouvrages n'ont jamais été soumis à une analyse méthodique, à un examen approfondi. Nous avons eu soin d'indiquer ce qui nous paraissait le plus urgent à faire dans cet ordre d'études.

Ainsi, outre l'œuvre de construction générale de

ces deux volumes, outre ce travail de clarification et de mise en ordre qui en constitue la principale raison d'être, nous avons, dans ces livres, fait le relevé de nombreux morceaux, caractéristiques et dignes d'être notés, poussé plus avant l'analyse de diverses œuvres, montré dans quelles directions devait se porter l'activité des chercheurs, tâché d'amorcer l'étude des questions dans ces différentes voies et de payer nous-même d'exemple. Nous espérons avoir par là bien mérité de la science.

Voici quelques corrections à notre *Avicenne :*

Page 16, n. 2, l. dernière, au lieu de 528, lire 548. — Pages 88-90; le livre *de la Création et de l'histoire* ne peut plus être attribué à Abou Zéïd el-Balkhi; il est d'un certain Motahhar ibn Tâhir el-Maqdisî, inconnu d'ailleurs; l'ouvrage a été écrit en 355; Abou Zéïd, à qui il avait été attribué dès le XIIIe siècle de notre ère, est mort en 322 H. V. *Journal Asiatique*, 1901, t. II, p. 16 et suiv. — Page 142, l. 21; une erreur nous a fait mettre 58 au lieu de 53 que nous avions l'intention d'écrire. Djouzdjâni, que nous avons suivi, fait mourir Avicenne à l'âge de 53 ans; le philosophe étant mort en 428, serait alors né en 375. D'après les autres sources, Avicenne est mort à l'âge de 58 ans et né en 370; ces derniers chiffres sont généralement acceptés. Cf. H. Derenbourg, *les Manuscrits arabes de la collection Schefer*, *journal des savants*, 1901, p. 33. — Page 148, l. 15, lire *madjâz* au lieu de *modjaz* [1].

1. Nous avons fait usage, dans *Avicenne*, d'une transcription très sommaire, afin de ne pas inutilement fatiguer les lecteurs non-arabisants, les noms transcrits étant d'ailleurs tels qu'ils pouvaient être reconnus avec la plus grande facilité par tout arabisant. Dans *Gazali*, il se rencontrait quelques titres, quelques mots techniques qui auraient pu donner lieu à de légères hésitations; aussi avons-nous un peu précisé la transcription dans les mots mis en italique, et notamment distingué le *qâf* emphatique, au moyen de la lettre *q*.

On peut lire comme introduction aux deux volumes qui nous occupent notre livre intitulé *Le Mahométisme, le génie sémitique et le génie aryen dans l'islam*. Un important mémoire ayant trait au même sujet a paru dans les *Abhandlungen d. Königl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen : Die religiös - politischen oppositions partaien im alten Islam*, par J. Wellhausen, Berlin, 1901. Sur la doctrine des Pôles mystiques, V. E. Blochet, *Études sur l'ésotérisme musulman, Journal Asiatique*, 1902, t. II. M. Tj. de Boër a rédigé un manuel sur l'histoire de la philosophie arabe : *Geschichte der philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901. M. L. Gauthier a professé, à l'école des lettres d'Alger, un cours sur *la Philosophie musulmane; leçon d'ouverture*, Paris, Leroux, 1900. On sait qu'un savant espagnol, M. Miguel Asin, a publié récemment un bel ouvrage sur Gazali (v. p. 40); nous avons tenu à garder une complète indépendance par rapport à cet ouvrage, notre point de vue et notre plan ayant été antérieurement définis par la publication d'*Avicenne*.

Il ne nous reste qu'à remercier nos lecteurs de l'accueil bienveillant qu'ils ont fait à notre livre sur *Avicenne* Évidemment, en de telles matières, un auteur écrit surtout par goût, et pour satisfaire, selon un mode qui lui convient, son besoin propre d'activité. Néanmoins l'approbation des esprits d'élite, le témoignage qu'ils nous donnent, qu'ils apprécient comme nous des phases ou des attitudes de la pensée humaine qui nous ont semblé belles, sont encore des satisfactions dignes d'être estimées et auxquelles on ne peut demeurer insensible. Plusieurs lecteurs nous ont donné de ces marques de sympathie : nous leur en sommes reconnaissant.

B. DE VAUX.

Rieux, septembre 1902.

GAZALI

CHAPITRE PREMIER

LA THÉOLOGIE AVANT GAZALI.

Lorsque nous avons parlé de la formation de l'école philosophique chez les Arabes, nous avons observé que l'étude de la grammaire avait précédé chez eux celle de la logique[1]. Le Coran, parole révélée, avait été étudié par eux avec un zèle pieux, phrase par phrase et mot par mot, et cette fine analyse avait préparé leur esprit aux exercices des logiciens. Le moment étant venu pour nous maintenant de parler de la formation des écoles théologiques dans la même nation, nous débuterons par une observation analogue, mais de plus grande importance, à savoir : que l'étude du droit précéda chez les Arabes celle de la théologie. Les discussions juridiques disposèrent leurs esprits aux analyses morales et aux

1. Voyez notre *Avicenne*, p. 164.

argumentations scolastiques. Les origines de la théologie, spéculative et morale, se dérobent sous l'histoire du droit.

Il n'est pas temps encore d'essayer d'esquisser une histoire de la philosophie du droit dans l'islam; il sera bon, avant d'entreprendre cette œuvre, d'attendre les résultats de travaux aujourd'hui en cours. D'ailleurs une telle tentative ne rentrerait pas rigoureusement dans notre sujet; qu'il nous suffise d'indiquer brièvement ici comment l'histoire du droit précède et enveloppe celle de la théologie. Nous nous aiderons surtout, dans ce rapide aperçu, des travaux d'un orientaliste de langue allemande, mais dont le style et la pensée ont des qualités toutes françaises de synthèse, d'élégance et de clarté, von Kremer[1].

Du moment qu'il était posé en principe, dès la naissance de la foi musulmane, que le Coran, texte législatif divin et achevé, contenait en lui les règles de toutes les décisions juridiques, un travail d'interprétation et de déduction s'imposait pour tirer de ce texte limité des lois applicables à la multitude variée des cas. Le Coran reflétait une époque brève de l'histoire et une civilisation peu développée. Quand les conquêtes extraordinairement rapides de l'islam eurent placé sous la domination des musulmans des pays vastes, divers, de civilisation ancienne et avancée, il ne fut plus possible de trouver dans les révélations coraniques des réponses

1. Von Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter der Chalifen*, I, pp. 470 et suiv.

immédiatement adéquates aux besoins sociaux des peuples. Quel écart n'y avait-il pas entre la vie agitée et brillante des grandes villes de Perse, de Syrie ou d'Égypte, et les discours intuitifs et heurtés par lesquels le prophète de la Mecque proposait sa pensée aux nomades du désert? Force était donc de développer le Coran et de l'élargir, et cet effort nécessaire était en quelque chose d'ordre philosophique.

Mais ce qu'il y a de plus curieux n'est pas que cet effort fut fait, ni qu'il réussit dans une suffisante mesure. Le point le plus intéressant en cette conjoncture, et où apparaît déjà en raccourci tout le plan, et je dirai toute l'intrigue de notre livre, est que cet effort rencontra de la résistance, et qu'il se trouva des hommes pour protester et pour lutter contre cette application de la raison humaine aux données de la foi. Or, cette opposition de la raison et de la foi, cette jalousie, cette défiance mutuelle de l'une à l'égard de l'autre, ce conflit pour la délimitation de leurs domaines respectifs, constitue le thème fondamental que nous verrons se dérouler dans ce livre. Cette sorte de dualisme qui fut cause en partie de la séparation des juristes en écoles, nous allons le voir reparaître dans le combat qu'Achari et les théologiens livrèrent aux Motazélites, dans le combat plus retentissant encore que Gazali livra aux Philosophes. Une telle lutte a ses motifs dans le fond même de la nature humaine; elle se renouvelle sans cesse; rarement voit-on se produire un état d'équilibre dans lequel elle s'apaise; le plus souvent elle n'est interrompue que

par la lassitude des deux partis ou par l'intolérance du plus fort. Cependant ne dépensons pas notre temps à des considérations générales qui d'elles-mêmes se feront jour, et revenons à notre sommaire historique sur la formation des écoles juridiques dans l'islam.

Ainsi que nous l'avons rappelé autrefois[1], la première source à laquelle eurent recours les jurisconsultes pour suppléer à l'insuffisance manifeste du Coran comme document législatif, ce fut la tradition. Mahomet avait, au cours de sa vie prophétique, rendu sur la demande de ses compagnons bon nombre de jugements dont ils avaient conservé la mémoire : quelquefois il avait indiqué sa pensée par moins qu'une parole, par un signe, par une attitude, par son silence même. Les moindres de ces circonstances avaient été retenues par ces croyants, qui les avaient rapportées à leurs descendants ; les *ansars* (compagnons), diraient les Arabes, les avaient apprises aux *tâbi'* (suivants). Il s'était constitué ainsi un fonds de documents, presque aussi vénérable en pratique que le Coran, mais d'un caractère principalement anecdotique, et où les matériaux étaient groupés sans aucun ordre, au hasard des lieux où ces jugements avaient été rendus, des témoins qui les avaient transmis, des mémoires qui les gardaient.

Le besoin d'écrire et de codifier ces textes ne tarda pas à se faire sentir ; et comme la raison humaine ne perd jamais ses droits, tandis qu'on avait recours à ces traditions principalement dans un esprit de foi et pour

1. Voyez le *Mahométisme*, p. 73.

éviter de faire trop tôt appel à la déduction rationnell dans les disputes juridiques, il se trouva qu'on fu amené, en classant ces récits, à en faire en quelqu sorte la critique. On dut les grouper sous certains titre généraux; on dut prendre soin de contrôler, dans l mesure du possible, leur authenticité. Or ce travail d critique et de généralisation ne pouvait se faire qu par le moyen de la réflexion, à l'aide d'un certain sen philosophique; ainsi rentrait d'elle-même dans le champ de la révélation, à l'instant où l'on tâchait de l'en teni éloignée, cette inquiétante mais indispensable ouvrière la raison.

Le premier docteur qui composa un recueil analytique des traditions, fut Mâlik, fils d'Anas. Né au commencement du second siècle de l'hégire, mort en 179 Mâlik est le défenseur de la méthode historique. I veut s'en tenir aux traditions les plus sûres, celles d Médine, ville que Mahomet avait choisie pour centre de son action prophétique. Il groupe les jugements par matières : héritages, mariages, contrats, etc., dans un sentiment très rationnel de généralisation [1]. Outre la tradition (*sonnah*), il s'appuie sur un autre élément dont la valeur sera généralement reconnue dans le droit musulman, l'*idjmâ'*, l'accord entre les jurisconsultes soit de tout l'empire musulman, soit d'une partie de cet

1. Le recueil de Mâlik s'appelait le *Mowatta*. Celui de Bokhâri s'appelle le *Sahîh*; ce dernier a été édité en Occident par Krehl, et plusieurs fois en Orient, à Boulaq, au Caire, à Dehli, à Bombay, d'après une recension du VIIe siècle de l'hégire.

securite relative et l'usage qui peut en être fait
les jugements. Par exemple, une tradition qui
nte par une chaîne ininterrompue de transmet-
jusqu'au prophète, est dite bonne (*sahîh*); une
tion dans la chaîne de laquelle il manque un an-
, est dite gâtée (*mo'dal*); et celle où manque le
ier anneau, c'est-à-dire le nom de la personne
e qui a recueilli la parole du prophète, est à rejeter
sal). Un peu plus tard, le grand historien Tabari
le l'histoire comme ces jurisconsultes faisaient du
: en amassant des traditions, dans le plus grand
re possible, avec la chaîne de leurs transmetteurs,
lassant selon la date et le sujet, et laissant au
ır le soin de choisir entre elles selon l'intégrité
solidité de la chaîne. Nonobstant ces procédés
ues, bien des traditions fausses se glissent dans
ecueils; des traditionnistes sans scrupule ne crai-
t pas d'en inventer; les Motazélites, ces esprits
s et frondeurs dont nous avons naguère parlé, rail-
es plus grands maîtres dans la science des traditions
el-hadîth): Nazzâm le Motazélite traite l'un d'eux.

La méthode spéculative en jurisprudence commença à s'accuser sous el-Mansour, c'est-à-dire à l'époque du grand réveil littéraire en Orient. Abou Hanîfah en est, non pas le tout premier, mais du moins le principal fondateur ; on lui donne pour maître un certain Hammâd, fils d'Abou Soléîmân. Ce jurisconsulte que l'on s'accorde à regarder comme le plus grand de l'islam, bien que ses livres soient perdus, mais dont l'œuvre et l'esprit subsistent, et dont le « rite » juridique est aujourd'hui celui de la majeure partie de l'Orient turc, mérite d'être compté parmi les ouvriers de la pensée philosophique. Il naquit probablement l'an 80, dans la ville de Koufah, et il mourut en 150. Comme beaucoup de penseurs musulmans, il était d'origine persane, d'ailleurs petit-fils d'affranchi. Son atavisme l'opposait à Mâlik, fils d'Anas, originaire de Médine et de souche arabe. Tous deux cependant prirent en politique parti pour les Alides contre les Abbasides. Lorsque Mohammed, descendant d'Ali, se révolta à Médine, contre le khalife Mansour, en l'an 145, Abou Hanîfah ayant manifesté ses sympathies pour lui, fut puni de prison. L'historien Abou'l-Mahâsin cite pourtant ce jurisconsulte parmi les personnages qui assistèrent à la fondation de Bagdad par ce khalife en cette même année [1]. La méthode d'Abou Hanîfah s'appelle le *ray*, c'est-à-

1. Abou'l-Mahâsin, ed. Juynboll, I. 376. — Sur l'école hanéfite, V. Flügel, *Die Klasser der Hanefitischen Rechtsgelehrten*, dans *Abhandlungen d. Kgl. Sächs. Ges. der Wissenschaften*, Leipzig, 1861, avec suite en 1862.

dire la vue intellectuelle, la spéculation. Les cas juridiques sont traités dans son école par la voie de la déduction et de l'analogie (*qiâs*) en partant des cas connus par la tradition. — Le principal élève d'Abou Hanîfah, celui qui compléta son œuvre, fut Abou Yousof (113-182), originaire aussi de Koufah et qui occupa à Bagdad la place de juge des juges (*qâdi el-qodât*) sous les khalifes Mehdi et Hâroun.

Un autre grand jurisconsulte et fondateur de « rite », dont malheureusement nous connaissons peu les œuvres, mais dont pourtant la personnalité et l'influence doivent nous importer, car c'est dans sa lignée qu'eut lieu la plus grande partie du mouvement théologique où nous allons voir surgir les Achari et les Gazali, est Châfi'i [1]. Né à Ascalon ou, selon d'autres, à Gaza, en 150, de famille arabe koréïchite, il mena dans son enfance la vie des Bédouins; puis, ayant voyagé, il connut à Médine, Mâlik, fils d'Anas. Après la mort de Mâlik, accusé de sympathie pour les Alides, il fut contraint d'aller se défendre devant le khalife Hâroun er-Réchîd à Rakkah, et il apprit dans cette ville le système d'Abou Hanîfah. Il s'éloigna de ces deux rites, mais davantage du second que du premier, et il fonda un rite nouveau qui marque une réaction décidée contre les abus de la méthode spéculative du *ray*. Il n'en fut pas moins l'instaurateur d'une science dite science des principes

1. Voir sur Châfi'i : Wüstenfeld, *Der imam el-Schâfi'i, seine Schüler und Anhänger*, dans *Abhandlungen der Kgl. Ges. der Wissenschaften*, Göttingue, 1890 et 1891.

(*'ilm el-osoul*) qui devait avoir un caractère rationnel. Les principes (*osoul*) au sens religieux, ce sont les propositions fondamentales du dogme et de la morale; en un sens plus spécialement juridique, ce sont les quatre éléments dont nous avons parlé sur lesquels se fondent les jugements : le Coran, la tradition, le consentement unanime, et l'analogie [1]. La science des principes devait comprendre la mise en ordre de ces éléments premiers, puis les règles de leur application à la pratique. La réflexion et la spéculation devaient donc y tenir une large place. — Vers la fin de sa carrière, Châfi'i passa plusieurs années en Égypte, où il mourut dans la ville de Fostât en l'an 204. Des biographes de Gazali, frappés de ce qu'il devait à ce docteur, l'ont surnommé le second Châfi'i.

Les autres fondateurs de rites allèrent dans le sens de la réaction contre la spéculation rationnelle, jusqu'au fanatisme. Le pieux docteur Ahmed ibn Hanbal, qui subit sous le khalife Motasim une dure flagellation pour la défense du dogme de l'éternité du Coran [2], fonda une école dont l'esprit étroit et sectaire amena plus tard, dans les grandes villes de l'Irâk et de la Perse, Bagdad, Rey, des querelles sanglantes; Ibn Hanbal, né à Bagdad, en 164, y mourut en 241. Un jurisconsulte

1. Cf. Chahrastani, *Kitâb el-milel wa'n-nihal,* ed. Cureton, p. 153.

2. Nous ne parlerons pas ici de ces persécutions relatives au dogme; elles font partie plutôt de l'histoire religieuse que de l'histoire philosophique. Nous avons touché ce sujet dans notre *Mahométisme.* Un savant Canadien, Walter M. Patton, lui a consacré un livre : *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna,* Leide, 1897.

moins célèbre, Abou Soléïmân Dâwoud, fils d'Ali[1] (200-270), formula l'opposition contre le raisonnement et l'analogie dans un système outré qui, s'attachant à la lettre même et au sens extérieur des textes, fut appelé à cause de cela *zâhirisme* (de *zâhir,* extérieur). Cette école n'eut que peu de succès; en même temps qu'elle marque le dernier terme de l'effort fait par l'esprit de foi pour s'affranchir du légitime concours de la raison, elle en marque aussi l'impuissance.

L'étude des origines de la science du droit, de la tradition et de la théologie dans l'islam, est assez en vogue aujourd'hui parmi les orientalistes, principalement depuis les féconds travaux de M. Goldzieher; elle ne peut manquer de produire des résultats importants[2].

Venons-en maintenant à la théologie proprement dite. Au temps où la théologie philosophique commence à manifester son existence indépendante dans l'islam, soit au IVe siècle de l'hégire, les docteurs voués à cette science, sont appelés *Motékallim,* et cette science elle-même est appelée *Kalâm*. Cependant ces mots sont anté-

1. M. Goldzieher a étudié avec détail les caractères et l'histoire de son école, *Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig, 1884. Mouradgea d'Ohsson, dans son *Tableau général de l'empire ottoman*, 1788, avait appelé ce fondateur de rite Davoud Tayi, comme l'appelle Ibn Koteïbah. Goldzieher l'appelle Dawoud ez-Zâhiri.

2. Signalons à titre d'exemple, parmi les derniers travaux sur la science des traditions et du droit, la traduction du *Taqrîb de en-Nawawi* par M. Marçais, dans le *Journal Asiatique*, 1900-1901. Un autre savant français, M. Houdas, prépare un travail considérable sur Bokhâri.

rieurs à la constitution d'une théologie spéculative, et ce n'est que par spécification qu'ils sont alors appliqués à désigner en propre cette science. A l'origine, le mot Motékallim signifie seulement « ceux qui parlent, ceux qui disputent »; le vocable Kàlam, comme nom signifiant « théologie spéculative », est dérivé du participe *Motékallim*, « ceux qui spéculent ». On ne peut évidemment admettre avec Schmoelders[1] qu'il faille ici partir du vocable *Kalâm*, pris dans son sens ordinaire de « parole », spécifier ce sens en celui de « parole de Dieu » et interpréter le participe par « ceux qui s'occupent de la parole de Dieu ». Tout lettré ou savant musulman s'occupe de la parole de Dieu, et les Motékallim se sont fréquemment occupés d'autre chose

Les Motékallim ne constituent pas, à l'origine, une secte, ni même une école; ils ne sont pas comptés parmi les sectes dans les ouvrages généraux, tels que celui de Chahrastani; est Motékallim en principe quiconque dispute, et toute discussion est œuvre de Kalam. Il y a un bon et un mauvais Kalam. Le nom de Motékallim est appliqué aux Motazélites eux-mêmes[2], et nous verrons

1. A. Schmoelders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, 1842, p. 139.

2. Abou'l-Mahâsin, II, p. 198. Cf. Spitta, *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-Ash'arî's*, p. 52. Voici le passage d'Abou'l-Mahâsin : «... Djobbây de Basrah le Motazélite qui était chef dans la science du Kalâm; il eut pour élèves... le cheïkh Abou'l-Hasan el-Achari. Ez-Zehebi dit : J'ai trouvé ceci écrit sur le dos d'un ancien livre: j'ai entendu Abou 'Amrou dire : J'ai entendu des disciples de Djobbây qui parlaient de lui; ils disaient : Les traditions (le *hadîth*) à Ahmed ibn Hanbal, le droit aux disciples d'Abou Hanîfah, le kalâm aux Motazélites et le mensonge aux Râfidites. »

encore Gazali et ses successeurs disputer sur la validité du Kalam, et rechercher à quelles conditions on peut l'appeler la première des sciences. Bref, le Kalam est la science de la spéculation appliquée principalement, mais non pas exclusivement, à des matières théologiques, et si, à partir du quatrième siècle, il désigne d'une manière plus spéciale la spéculation orthodoxe, c'est que les sectes plus ou moins hétérodoxes ont été elles-mêmes distinguées par d'autres noms.

C'est bien ainsi que les Musulmans ont compris l'histoire du Kalam. « Quand se firent jour les divergences entre les Musulmans, dit un auteur théologique[1], on commença à spéculer, et la science des fondements de la foi appuyés par des preuves, s'appela le *Kalâm;* on disait alors : « le *Kalâm,* la dispute, sur ceci et cela ». Le Kalam fut une science fondamentale, jouant dans les sciences religieuses le rôle de la logique dans les sciences des philosophes. Ainsi se spécifia le sens du mot et tel fut le Kalam des anciens. Puis parurent les Motazélites et ils s'emparèrent de la science du Kalam, jusqu'à ce que Achari les vainquit et que son école domina. » Quant à Chahrastani, il définit ainsi le Kalam[2] :

1. Teftazâni, commentateur des *'Aqâ'id* de Nesefi; éd. de Constantinople, 1313, p. 15 et suiv. — *Takallama fî* signifie : discuter sur quelque chose. Ex. dans le *'Awârif el-Ma'ârif* de Suhrawerdi, édité en marge de l'*Ihyâ* de Gazali, t. IV, p. 138 : « les chefs soufis ont discuté là-dessus; *takallama fî zalika* ».

2. Chahrastani, p. 28, — et voyez dans cette page un autre exemple de l'emploi de *takallama : « man takallama fî 't-tauhîd,* quiconque spécule sur la croyance unitaire ».

« les principes (*osoul*) sont l'objet de la science du Kalam, et les conséquences (*forou'*) sont l'objet de la science du droit », définition formulée un peu tard, mais juste néanmoins, où l'on reconnait la grande division des sciences, indiquée par les Philosophes, en sciences théoriques et en sciences pratiques.

Ces observations montrent que le Kalam ou théologie spéculative, est née tout d'abord spontanément au sein de l'islam, avant l'introduction de la philosophie grecque [1], qui permit, comme nous le montrerons, de le développer, de le préciser et de le systématiser. Cet ancien Kalam n'eut, à proprement parler, pas de fondateur; il sortit des premières disputes qui purent agiter les Musulmans; pourtant, à le considérer comme une science ou comme susceptible d'en devenir une, l'on voit assez qu'il est redevable de sa première formation aux grands jurisconsultes et parmi eux à celui qui fonda le système du *ray*, Abou Hanîfah; Châfii s'opposa au Kalam, tout en gardant dans son système un minimum de cette science, comme plus tard Gazali devait le faire.

L'art de la spéculation était donc devenu l'apanage de la secte brillante, variée, subtile, mais trop libre

1. Opinion partiellement contraire à celle de Goldzieher, *Muhammedanische Studien*, II, 76, davantage conforme à celle de Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 1863, p. 380. — Il convient de ne pas oublier qu'avant l'époque où les musulmans traduisirent et étudièrent de façon méthodique les œuvres de la philosophie grecque, ils étaient placés dans un milieu où s'exerçaient les influences ambiantes de l'hellénisme, du christianisme et du talmudisme.

d'esprit des Motazélites, lorsqu'il fut reconquis pour la cause de l'orthodoxie par un homme dont l'importance dans l'histoire de l'islam est très haute, Achari. Docteur du rite de Châfii, Achari peut être considéré comme l'inaugurateur de la seconde période du Kalâm devenu science rationnelle et orthodoxe. Son œuvre, un peu éclectique, comme celle de Châfii, représente tout ensemble une réaction contre l'extrême liberté de pensée, contre la curiosité d'esprit des Motazélites, dans le sens d'une soumission au dogme humble et entière, et une adaptation modérée des méthodes spéculatives de cette secte à la science même du dogme. Par rapport aux Motazélites, rationalistes hardis et passionnés, Achari représente la foi; par rapport aux hommes de foi aveugle et étroite, il représente la raison.

L'imam [1] Abou'l-Hasan el-Ach'ari [2] naquit à Basrah en 260, d'une illustre famille de l'Yémen. Son aïeul, Abou Mousa el-Ach'ari, avait été compagnon du prophète et avait conquis Ispahan avec une partie de

1. Imam a le sens originel de président. L'islamisme orthodoxe honore de ce titre ses principaux docteurs : les fondateurs de « rites » dont nous avons parlé, Achari, Gazali et quelques autres.

2. La vie, les œuvres et l'école d'Achari ont fait l'objet de deux travaux basés l'un et l'autre sur le texte d'Ibn 'Asâkir dont nous parlons plus loin, l'un de Mehren, *Exposé de la réforme de l'islamisme*, dans le vol. II des Travaux de la 3e session du Congrès international des Orientaliste, 1879, l'autre de W. Spitta, *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'arîs*, 1876. Il faut y ajouter Schreiner, *Zur Geschichte des As'aritentums* dans les Actes du VIIIe congrès international des Orientalistes, 1891. — Sur la période de formation du dogme avant Achari, voyez encore Houtsma, *De strijd over het dogma in den Islâm tot op el-Ash'ari.*

la Perse. Notre imam vécut à Bagdad, attaché d'abord à la doctrine des Motazélites, jusqu'à l'âge de 40 ans. Il étudia sous la direction d'el-Djobbây et fut condisciple de son fils Abou Hâchim. Il acquit dans cette secte une assez grande réputation. Son maître le chargea plusieurs fois de tenir sa place dans des disputes publiques. Un jour, soudainement en apparence, mais probablement à la suite d'un long travail intérieur, ses sentiments changent. Il se renferme dans sa maison et en ressort quelques jours plus tard, pour monter dans la chaire et abjurer publiquement ses erreurs. Il ôte son manteau et le déchire en disant : « Comme je me dépouille de mon manteau, je me dépouille maintenant de toutes mes anciennes opinions. » Il publie dès lors une quantité d'ouvrages, principalement dirigés contre les Motazélites. Il enseigne et groupe autour de lui une foule de disciples. Il a des discussions publiques, surtout avec Djobbây. Il meurt en 324, laissant une école qui ruinera celle des Motazélites, durera concurremment avec celle des Philosophes et engendrera Gazali.

On a contesté la sincérité de la conversion d'Achari. Tandis que ses admirateurs entouraient cette conversion, ainsi que la mort et la personne même de leur maître, d'une auréole de légendes, des docteurs d'écoles rivales et jalouses, Hanéfites, Hanbalites, Mâturidites[1], prétendirent qu'il n'était revenu à l'orthodoxie

1. École fondée par el-Mâturidi, réformateur contemporain d'Achari.

que par ambition et pour s'attirer de plus nombreux adhérents. Il est à remarquer que la plupart des grands hommes de l'islam, à quelque école qu'ils appartinssent, ont vu leur sincérité mise en doute. Il en fut de même pour Avicennne; il en fut de même pour Gazali. Je crois qu'en principe il n'y a pas lieu d'attacher grande importance à ces récriminations; la sincérité intime d'un auteur n'est pas une question d'ordre scientifique; et quant aux livres plus ou moins ésotériques que cet auteur aurait écrits pour révéler à ses familiers sa pensée véritable, la plupart du temps ou on ne les trouve pas ou ils sont apocryphes. Il y a plusieurs traditions sur les paroles qu'Achari aurait prononcées à son lit de mort. La plus curieuse par un certain sentiment très moderne qui l'imprègne, est celle qui lui fait dire : « Je ne traite d'impie aucun des partisans de cette *qiblah* [1], car tous se tournent vers un même objet d'adoration, et tout cela n'est que différence d'expression [2] »; parole qui ne témoignerait pas d'un grand fanatisme dogmatique, mais plutôt d'habitudes d'esprit très accueillantes et très libres. Cependant ce n'est pas sur un mot d'authenticité douteuse que l'on peut juger un homme, mais plutôt sur l'ensemble de ses œuvres et d'après son influence.

L'influence d'Achari fut considérable. Elle s'exerça

1. *Qiblah*, direction dans laquelle on se tourne pour prier; mot symboliquement employé ici dans le sens de religion.
2. Mehren, *loc. cit.*, p. 36.

par ses élèves qui gardèrent et répandirent sa tradition pendant plusieurs générations. Le docteur et historien Ibn ʿAsâkir, qui vécut au VIe siècle (499-579) et écrivit pour défendre l'orthodoxie encore contestée d'Achari, nous a laissé une liste des successeurs de cet imam, parmi lesquels il convient de nommer, comme ayant eu à ce qu'il semble une personnalité philosophique assez distincte, el-Bâkilâni de Basrah, mort en 403, et Abou'l-Maʿâli el-Djowaïni, connu sous le surnom de Imam el-Haraméïn, c'est-à-dire Imam des deux villes saintes La Mecque et Médine, qui vécut de 419 à 478 et fut le maître de Gazali. Cette grande école Acharite n'absorbe pas pour elle seule le titre de Motékallim; il y eût des Motékallim en dehors des Acharites; mais lorsque les auteurs arabes citent l'opinion de Motékallim célèbres, c'est presque toujours à des docteurs Acharites qu'ils se réfèrent, et le plus souvent aux deux que nous venons de nommer.

L'œuvre d'Achari, qui fut immense, — on dit qu'elle comprenait plus de deux cents volumes, — est presque toute perdue. Kremer en connut un livre, le *Kitâb el-lomaʿ*, livre des aphorismes, bref compendium à l'usage des élèves[1]. Ibn ʿAsâkir cite le début d'un ouvrage beaucoup plus important, l'ouvrage capital, peut-on croire, de notre imam, le *kitâb el-ibâneh*, livre de l'exposition; ce début est beaucoup moins intéressant pour l'histoire philosophique que pour l'histoire reli-

1. Spitta, *loc. cit.*, p. 83.

gieuse. Heureusement il y a lieu d'espérer que cet ouvrage nous sera un jour connu. Le titre en figure dans le catalogue de la bibliothèque de la mosquée Fâtihieh à Constantinople [1], et de courts renseignements que j'ai pu obtenir sur ce manuscrit, bien que n'ayant pas une précision suffisante pour être rapportés ici, m'inclinent à croire que cette indication est authentique.

Sur l'œuvre d'Achari en général, nous possédons une liste des livres qu'il composa de l'an 300 à l'an 320. Cette liste, dressée par lui-même et conservée par son panégyriste Ibn 'Asâkir, est instructive à parcourir. On voit que la plus grande part d'activité de notre auteur se porta sur la polémique. Les ouvrages de cette catégorie dominent. Un grand nombre de traités sont dirigés contre les Motazélites, contre les Rawendites, contre les dualistes, contre ceux qui admettaient que Dieu possède un corps, et contre plusieurs Philosophes, tels que el-Iskâfi et el-Balkhi qui nous sont un peu connus d'ailleurs. Dans les titres des traités dirigés contre les Philosophes, on aperçoit qu'Achari les partage en Philosophes proprement dits, c'est-à-dire platoniciens et aristotéliciens, en physiologues et en matérialistes, comme le fera plus tard Gazali. Mais l'école philosophique ne faisait que naître chez les Arabes, au moment où Achari eut à lutter contre elle, et elle était représentée par des disciples assez obscurs d'el-Kindi. Cette polémique n'était donc qu'un premier bégaiement, si on la compare à celle qui, deux

1. N° 2894. L'ouvrage renfermerait, à ce que l'on m'a dit, des disputes contre le Motazélite Nazzâm.

siècles plus tard, devait opposer l'œuvre de Gazali à celle d'Avicenne. La tâche qui incomba en propre à Achari et à son école, fut le combat contre les Motazélites. On apprend encore par la même liste que notre imam écrivit, un peu comme les apôtres du christianisme, à différentes communautés qui lui avaient fait demander des avis. La diversité des régions où résidaient ces communautés montre combien s'étendit, de son vivant même, son influence : l'on avait recours à lui du Khorâsan, de Djordjân, de Damas, de Wâsit, de Bagdad.

Les œuvres de Bâkilâni et de l'imam el-Haramêïn sont fort rares aussi. Notre Bibliothèque nationale a acquis du premier, faisant partie du fonds Schefer, un ouvrage de polémique contre les Motazélites et d'autres sectaires, qui doit être fort important [1]; et la bibliothèque de Berlin possède du second un traité « des fondements de la foi [2] », qui ne doit pas manquer d'intérêt.

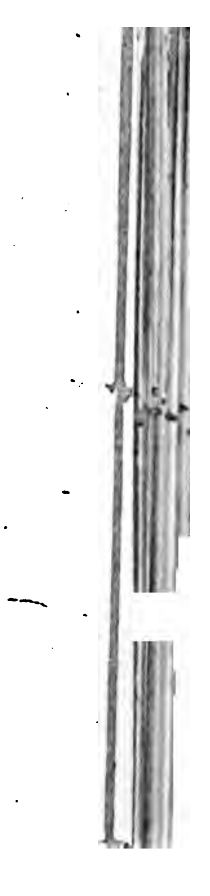
Ce n'est que lorsqu'on aura étudié ces deux manuscrits et le livre de l'exposition d'Achari, recueilli et mis en ordre les nombreuses citations sur les docteurs motékallim qui se rencontrent chez les théologiens, chez les commentateurs du Coran et chez les historiens de la philosophie, tels que el-Idji, que l'on pourra songer à écrire une histoire assez complète de l'école du

1. M. Derenbourg l'appelle « une des merveilles de la collection Schefer ». *Les Manuscrits arabes de la collection Schefer à la Bibliothèque nationale*, extrait du *Journal des savants*, 1891. Ms. coté 6090.

2. *Kitâb el-loma' fî Qawâ'id el-Aqâ'id*, Berlin, 2073.

et les renseignements un peu secs et obscurs
ahrastani [1]. Nous retrouverons d'ailleurs cette
à une époque postérieure. Ce que nous allons
r d'en dire ici suffira, j'espère, et pour faire
le besoin qu'il y a de remettre à l'étude cette
intéressante de l'histoire philosophique, et pour
ttre d'apprécier quelle fut, par rapport aux Moté-
en général, la très grande originalité de Ga-

remier coup d'œil jeté sur les textes, montre que
stions qui préoccupèrent les Motékallim sont, pour
part, les mêmes que celles qui avaient occupé les
lites. Bien qu'ennemies, les deux écoles se sui-
t se soudent l'une à l'autre. Achari le Motékal-
t de Djobbây, le dernier grand Motazélite. Sans
il y a des différences dans les solutions données
estions; mais il y en a assez peu dans le tour d'es-
'elles supposent et dans la manière de les traiter.
e part et d'autre la même recherche et la même
é d'analyse, les mêmes efforts d'invention dans
iit qui aboutissent à des effets parfois brillants.



tékallim, les derniers venus, qui eurent l'avantage.

Mais ce par quoi les deux écoles diffèrent vraiment, c'est par le cœur. L'une tend au dogme et à l'orthodoxie, l'autre s'en joue ou peut-être s'en raille. L'une se soumet, l'autre se rend libre. C'est une disposition morale d'humilité et de foi qui caractérise l'école motékallim, et par là elle est digne d'avoir engendré Gazali, chez qui l'intensité du sentiment moral est un caractère prédominant. Les premières lignes du livre de la déclaration d'Achari montrent bien en lui cette disposition humble[1]. Il y glorifie le Dieu « devant la sagesse de qui les sceptiques restent court, à qui les savants obéissent bon gré mal gré » ; il implore son pardon « en connaissant ses péchés et reconnaissant ses erreurs ». Un mot de lui, cité au sujet d'un commentaire du Coran, est assez topique dans le même sens. Il composa ce commentaire pour répondre à un autre qu'avait publié Djobbây; c'était alors une coutume de composer des commentaires du Coran, et el-Kindi le Philosophe, quoique peu préparé, semble-t-il, à ce genre de travail, en avait rédigé un[2]. Répondant à celui de Djobbây, Achari dit : « Il composa un commentaire du Coran en sens opposé de la révélation divine et en langue du village de Djobba, bien différente de la langue sainte du Coran; il n'y a mentionné aucune tradition sur l'autorité des anciens; mais il s'est appuyé sur sa propre inspiration et sur celle de Satan. »

1. Mehren, *loc. cit.*, p. 42.
2. Mehren, *loc. cit.*, p. 29.

Ce reproche marque bien une réaction, au nom de la tradition historique et de la foi, contre les libertés extrêmes que les Motazélites avaient prises, tant pour le fond que pour la forme, avec la parole révélée.

Les questions, d'un intérêt philosophique, auxquelles nous faisions allusion tout à l'heure comme ayant été traitées par les Motékallim, à la suite des Motazélites, sont, à côté des questions plus spécialement religieuses de la création du Coran et de la vue de Dieu dans l'autre monde, celles des qualités ou attributs de Dieu, de la liberté de l'homme, de la substance et de l'accident, puis celles de la constitution de la matière, de la divisibilité à l'infini et de l'infinitude. Voici quelques mots sur ces divers problèmes.

La parole de Dieu, selon Achari, est éternelle ; mais l'expression de cette parole par des mots et par des lettres n'en est que la démonstration proposée à l'homme et est créée. Dieu, selon lui, sera vu dans l'autre monde par les élus; c'est le sentiment orthodoxe; mais je doute que sur ce point l'orthodoxie soit d'accord avec le Coran qui, à l'interpréter de la façon la plus directe, paraît enseigner que Dieu est trop majestueux pour être vu; sur un autre point, Achari me semble s'être mis en contradiction avec le Coran, quoiqu'il s'appuie sur lui : c'est lorsqu'il nie l'éternité des peines de l'enfer. Conformément aux expressions du texte révélé, il admet que Dieu a des mains, des pieds, un trône; mais que ce sont là choses non matérielles et dont il est impossible de préciser la description.

Abou Hâchim el-Djobbây, se distinguant en cela de la plupart des Motazélites qui niaient les attributs divins et les réduisaient à de purs mots, avait admis en Dieu des modes[1], qui ne sont ni ne sont pas, et qui ne peuvent être connus qu'avec l'essence divine. Ces modes remplaçaient pour lui les qualités qui sont. Achari critiqua cette théorie. La différence qu'il y a entre les deux expressions savant, puissant, entendues de Dieu, est, dit-il, une différence ou de nom, ou de mode ou de qualité. Ce n'est pas une simple différence de nom, car l'intelligence juge bien qu'il y a là deux conceptions distinctes; ce n'est pas une différence de mode, car affirmer un mode qui n'est ni n'est pas, est affirmer un moyen terme entre l'être et le non-être, ce qui est absurde. Il faut donc admettre des qualités subsistant par l'essence divine, qui ne sont ni Dieu ni autre chose que Dieu.

Bâkilâni a nié qu'il y eût contradiction à supposer des modes intermédiaires entre l'être et le non-être. Il a admis ces modes, et, en outre, les qualités, comme des abstractions subsistant en Dieu; et il a dit : le mode, tel que l'a compris Abou Hâchim Djobbây, est ce que nous appelons proprement qualité; nous posons en plus un mode qui fait exister la qualité. Le mode ici est donc à peu près la qualité ou attribut en puissance, et il se trouve suspendu entre l'être et le non-être un peu à la manière des idées générales. La qualité a une sorte d'existence dans l'essence de Dieu qui ressemble un

1. Schmoelders, *Essai*, rend ce mot qui est *hâlah* en arabe, par « état ».

sence, sans y être identique, à celle de l'accident dans la substance. Il se peut, au reste, que cette théorie assez obscure des modes en Dieu s'éclaircisse, si on la compare avec la théorie alexandrine des hypostases.

Pour prouver l'éternité des attributs, et plus spécialement de la parole de Dieu, Achari emploie un argument que nous retrouvons chez Gazali : l'ordre divin, dit-il, est ou éternel ou produit. S'il est produit, il doit l'être ou dans l'essence de Dieu, ou dans un lieu ou non dans un lieu. Il est absurde qu'il soit produit dans son essence, car celle-ci serait le lieu des choses produites; absurde qu'il soit produit dans un lieu, car ce lieu le serait lui-même par un ordre ; absurde enfin qu'il ne soit produit dans aucun lieu, car cela est inintelligible; donc il est éternel, et ainsi en est-il de tous les attributs de Dieu.

La question du libre arbitre de l'homme donne lieu dans l'école aux considérations suivantes. L'homme sent, dit l'imam Achari, de lui-même la différence entre les mouvements instinctifs comme ceux de crainte et de répulsion, et les mouvements libres et volontaires. Ces derniers se produisent sous la décision de l'homme, et conformément à son libre choix. Ce qui, au point de vue moral, est considéré comme étant l'acte de l'homme, c'est ce qui est décidé par lui ; c'est cela qui lui est attribué (*moktasab*). Mais, d'autre part, la puissance humaine ne peut avoir d'influence sur la production des actions ; parce que tout ce qui est produit l'est par un décret unique qui est au-dessus de la distinction de substance

et d'accident. Si la décision de l'homme pouvait influencer ce décret divin créateur, elle pourrait influencer la production de toute chose, aussi bien celle des couleurs, des saveurs et des odeurs, que celle des substances et des corps ; et l'on en arriverait à dire qu'elle est capable de créer les cieux et la terre. Il faut donc croire que Dieu a disposé ses actes de façon à faire arriver les choses selon les décisions de la puissance humaine ; et qu'ainsi l'acte se produit quand l'homme le veut, et se renouvelle ou s'entretient à son gré. Cet acte est une créature de Dieu ; mais il est attribué à l'homme ; — système assez subtil qui fait songer à celui de l'harmonie préétablie.

Le Kâdi Bâkilâni, faisant usage de sa théorie des modes, s'est écarté de la doctrine d'Achari. Il est vrai, a-t-il dit, la puissance humaine ne crée pas ; mais il n'y a pas dans l'acte uniquement la création ; outre la création ou la production, il y a la substance et l'accident, il y a que la substance est dans un lieu, qu'elle est passible d'accident, il y a que l'accident est couleur, saveur, odeur, etc. Toutes ces choses sont des modes, en sus de la pure existence. Or, pourquoi la puissance humaine, tout en étant incapable de produire l'existence, ne pourrait-elle pas influencer les modes, par exemple, sans créer le mouvement, décider si celui-ci sera de se lever ou de s'asseoir? Cette sorte d'influence s'appelle « le mode propre » ; c'est un des côtés par lesquels peut être envisagé l'acte dans sa dépendance de la puissance humaine, et ce point de vue est capital,

car c'est en ce sens que l'homme se rend digne de récompense ou de châtiment. — Les Motazélites, ajoute Bâkilâni, ont admis que la seule existence ne comporte ni récompense ni châtiment, et que le bien et le mal sont des qualités essentielles en sus de l'existence. Pourquoi, si ceux-ci admettent deux qualités ou modes, ne pourrais-je pas en admettre dans la relation de l'acte à la puissance de l'homme?

L'opinion de l'imam el-Haraméîn sur cette grave question me paraît se rapprocher de celle de Farabi[1]. Chahrastani dit qu'il l'a prise aux sages métaphysiciens, — sans doute aux Philosophes, — et introduite dans le Kalam. Cet imam n'aime pas les modes qui ne sont susceptibles ni d'être ni de non-être. Une puissance sans effet est pour lui une négation de puissance; mettre une influence dans un mode, pour lui, ne se comprend pas. Il dit donc : l'acte suppose la puissance, ici celle de l'homme; cette puissance a besoin d'une autre cause, dont elle dépend comme l'acte dépend d'elle; cette cause en appelle une nouvelle, et ainsi de suite, et l'on aboutit par là à tout faire dépendre de la cause des causes, qui est Dieu.

L'école d'Achari est atomiste, même pour le temps. Le temps se divise en instants élémentaires. Un accident ne dure pas deux instants; la substance même ne dure que parce que Dieu la fait durer, en y produisant des accidents; il faut ainsi qu'il y ait de la part de Dieu une

1. V. *Avicenne*, p. 102.

création continuée, ou plutôt renouvelée d'instant en instant, sans quoi toutes les choses, substances et accidents, s'évanouiraient. Dans l'affirmation de la non-éternité, de la non-perpétuité et de la non-infinitude du monde, cette école suit naturellement la croyance orthodoxe.

La secte motazélite se prolongea après Achari, mais en s'affaiblissant de plus en plus devant le succès croissant des Motékallim et à l'ombre de l'école grandissante des Philosophes.

CHAPITRE II

GAZALI. — SA VIE ET SA BIBLIOGRAPHIE.

La date de la naissance de Gazali (450) nous reporte à près d'un quart de siècle après la mort d'Avicenne, au milieu du ve siècle de l'hégire. L'état général du monde musulman ne diffère guère alors de ce qu'il était au temps d'Avicenne; pourtant il semble qu'autour de cette date se ramassent un plus grand nombre de changements et de coups tragiques.

Au centre de l'Asie musulmane, à Bagdad, se prolongent le règne de Kâim et le déclin du Khalifat, sous la tutelle des Bouyides, puis sous celle des Seldjoukides. Kâim meurt en 467; il a pour successeurs Moktadi son petit-fils (467-487) et, après lui, Mostazhir qui honorera Gazali. Ces Khalifes ne sont pas sans vertu, mais la pression des événements les déprime.

Les Bouyides, venus naguère du sud de la Caspienne avec des Turcs du Déïlem et qui ont occupé, outre Bagdad, de grandes provinces de l'Asie centrale, se sont scindés en plusieurs dynasties qui s'entre-déchirent. Les Samanides qui, à Bokhâra, ont protégé Avicenne, ont vu

leur puissance décroître. Soboktéguin, l'un de leurs lieutenants, s'est révolté contre eux; le fils de ce dernier, Mahmoud, devenu à la mort de son père (387) maître de Nisâbour et de Gaznah, fonde la dynastie des Gaznévides. Il conquiert le Khârizm, Ispahan, se couronne le premier du titre de sultan et étend son empire jusque dans l'Inde. Il meurt en 421.

Des hordes turques, les Ghozz, paraissent dans le Khorâsan, conduites par la famille de Seldjouk. En 429, Togrul Beg, le premier sultan seldjoukide, prend Nisâbour, puis renversant les Bouyides et refoulant les Gaznévides, successivement il conquiert en 433 le Djordjân et le Tabéristan, en 442 Ispahan, en 446 l'Aderbaïdjan; en 447 il entre à Bagdad et se fait nommer dans le prône, à la place des Bouyides. Son neveu, Alp Arslan, lui succède en 455; il est frappé à mort en 465 et a pour successeur son fils Malek-chah (465-485). L'élan des Seldjoukides les a durant ces trois règnes et en l'espace d'une quarantaine d'années, portés sur les terres de l'Empire grec jusqu'au fond de l'Asie Mineure, à Koniah et à Nicée.

En Égypte brillent les Fâtimides, prétendus descendants d'Ali. L'extraordinaire Hâkim a fondé en 408 la religion des Druzes, apparentée à celle des Ismaëliens. L'influence des Khalifes du Caire se répand en Asie et balance l'influence des Khalifes de Bagdad. La Syrie, Damas, Alep, parfois même Basrah, la Perse et jusqu'à Bagdad, nomment au prône le Khalife Fatimide. Les mêmes villes reconnaissent en d'autres moments le

Khalife Abbaside. Elles ont une versatilité qui ressemble à de l'indépendance.

En Occident, à la faveur des divisions qui usent l'islam ainsi qu'en Orient, les chrétiens regagnent du terrain; Alphonse de Castille reprend Tolède (478), après l'avoir bloquée sept ans. Mais Yousof ben Tâchefin l'Almoravide vient du Maroc avec ses Arabes pour secourir ses coreligionnaires, défait Alphonse à Zellâka en 480, et unifie entre ses mains l'Espagne musulmane. Trente-cinq ans plus tard (515), l'empire des Almoravides est à son tour ébranlé par la révolte d'un homme se faisant passer pour Mahdi et descendant d'Ali, quoique berbère, Ibn Toumert. Ce personnage a connu Gazali en Syrie[1], et après avoir suivi les opinions de l'école acharite, il a versé dans des doctrines motazélites. A la suite des prédications de ce Mahdi, un de ses disciples, Abd el-Moumin, conquiert le Maroc et fonde la dynastie des Almohades.

Les Ismaëliens acquièrent une grande importance en Perse, sous le Khalifat de Mostazhir. L'un d'eux, Haçan Ibn Sabbâh, aventurier originaire de Merv, qui a commencé par être *dâ'i* (missionnaire) pour les prétendants Alides, s'empare de la place d'Alamout, dans le Déïlem, en 483, et y établit une dynastie, dite des Mélâhideh. Cette dynastie durera jusqu'à l'invasion mongole.

A ce moment, c'est-à-dire peu de temps avant la mort de Gazali, se produit le grand mouvement des

1. *Histoire des Almohades* d'Abd el-Wâhid Merrâkechi, trad. Fagnan, p. 163.

Croisades. Jérusalem est prise par les Francs en 492. Dans ce choc terrible l'islam se ressaisit, et il retrouve un peu de cohésion sous la main et par les triomphes du Kurde Saladin. Celui-ci met fin au khalifat Fâtimide d'Égypte, et y substitue la dynastie des Sultans Éyoubites sous la suzeraineté des Khalifes de Bagdad.

Mais voici qu'un peu plus tard un nouveau flot de Turcs s'avance du fond de l'Asie; tout l'Occident effrayé l'aperçoit comme un horizon de sang. Les Mongols, sous la conduite de Djenguiz Khan, puis de Touli Khan et de Houlâgou, dévastent l'Asie centrale, ruinent les villes célèbres Nisâbour, Bokhâra, Samarkand, Rey et passent leurs habitants au fil de l'épée. Houlâgou anéantit le Khalifat de Bagdad (656). — Une dernière poussée de Turcs, celle des Osmanlis, ouvrira l'âge moderne.

Dans ces tourmentes les docteurs continuent leurs disputes, les mystiques se détournent à peine de leurs contemplations. Ces grands conquérants, ces hommes de proie s'occupent d'eux tantôt pour les persécuter, tantôt pour les protéger. La persécution et la protection ne viennent plus guère du Khalifat lui-même, trop usé pour être un ressort ou même un obstacle. Le temps des Mansour et des Mamoun est passé; celui aussi des Motasim et des Wâtik qui mettaient les docteurs à la torture pour les forcer à reconnaître que le Coran était créé. Les dynastes jouent vis-à-vis des hommes de pensée le rôle délaissé par les Khalifes. Féna Khosraw, prince Bouyide, qui tint de 367 à 372 une cour brillante à Chîrâz, avait reçu de ses ancêtres l'attachement aux doc-

trines des Motazélites. Un jour il fait venir Bâkilâni l'Acharite qui confond ses conseillers, le ramène à la foi orthodoxe et devient précepteur de son fils[1]. Mahmoud le Gaznévide ayant conquis le Khârizm, en ramène dans son butin le fameux el-Bîrouni. Togrul-Beg prend d'abord parti contre les Acharites qu'à l'instigation de conseillers Hanéfites, il enveloppe dans une même proscription avec les Motazélites[2]. Ce barbare d'hier, initié à peine à l'islam, ne craint pas de trancher dans des querelles métaphysiques si subtiles que tout à l'heure nous renoncions presque à en rendre compte. Fuyant ses persécutions, des docteurs de Nîsâbour, tels que l'imâm el-Haraméïn, abandonnent leurs chaires et vont soit à Bagdad, soit en pèlerinage à Jérusalem et à La Mecque. Mais le célèbre vizir des Seldjoukides, Nizâm el-Molk, détrompe Togrul-Beg qui rend sa grâce aux Acharites et rappelle les exilés. Nizâm el-Molk est le personnage le plus éminent de cette période comme homme d'état protecteur des sciences. Ministre des conquérants Seldjoukides Togrul-Beg, Alp Arslan, Malek-chah, en même temps qu'il travaille à leur œuvre politique, il donne à leur règne les ornements de l'esprit. Il fonde des académies à Bagdad, à Nîsâbour, à Basrah, aux chaires desquelles sont nommés les principaux docteurs Motékallim. Il écrit lui-même sur le gouvernement un traité dont nous redirons quelques mots ; sa mort porte le cachet de l'époque : il tombe assassiné par un Ismaë-

1. Mehren, *Exposé de la réforme de l'islamisme*, pages 32, 33, 62.
2. Mehren, *loc. cit.*, p. 70, 71, 55.

lien (485). Houlâgou lui-même, cette sorte de dieu terrible de l'Asie centrale, ce conducteur des hordes mongoles, aime à s'adoucir au contact de la science, et fonde l'observatoire célèbre de Marâgah.

La science n'a plus, à cette époque, un centre unique ou principal, comme elle avait eu jadis Rome ou Alexandrie. Mais les lieux où elle fleurit davantage ou qui fournissent le plus de lettrés sont en petit nombre et peuvent être énumérés. C'est encore Koufah et surtout Basrah, villes, dès leur fondation aux premiers temps de l'islam, amies des lettres et de la spéculation, villes où se sont développées des écoles souvent adverses de grammairiens, de jurisconsultes et de Motazélites; Basrah fut la résidence des frères de la Pureté. C'est ensuite Bagdad, capitale d'empire. C'est, beaucoup plus à l'est, les deux villes de Nîsâbour et de Tous qui donnent naissance aussi à un grand nombre de docteurs et de savants. La première surtout est un centre d'études glorieux : elle sera ruinée, un peu plus d'un siècle après la mort de Gazali, par les Mongols. Et en se rapprochant du golfe Persique, c'est encore Chîraz, la ville des poètes, que les princes Bouyides entourent de murailles, que la nature entoure de fleurs. Le centre idéal de ces diverses demeures de la science, se trouverait en un point situé au sud de la Caspienne, au milieu de la Perse, à peu près où s'élève la ville elle-même célèbre d'Ispahan. Un peu plus tard, les conquêtes des Seldjoukides déplacent de la Perse vers l'Occident les foyers des arts, et font briller une civilisation issue de la Perse

dans les villes de l'Asie Mineure et surtout à Koniah.

Aux environs de l'époque d'Avicenne, des troubles religieux ont lieu à Bagdad et ailleurs, provoqués par l'animosité qui règne entre les différentes écoles et en particulier par le fanatisme hanbalite. On saccage des mosquées; on profane des tombeaux. Par exemple[1], en l'an 443, un homme de la famille de Hâchim, sunnite, ayant été tué par les Chiites, ses partisans placent son corps sur une litière, le promènent dans les quartiers sunnites où les gens s'attroupent pour le venger, puis vont l'enterrer auprès du tombeau d'Ibn Hanbal. Ils se rendent alors au mausolée chiite de la porte d'el-Tibn, l'assiègent, y pénètrent par la force, pillent les chandeliers, les mihrâb d'or et d'argent, les voiles brodés. La nuit les surprend dans cette œuvre de dévastation. Le lendemain leur foule accrue brûle le mausolée et les tombeaux voisins de princes Alides, Bouyides et d'autres personnages notables. Le jour suivant, laissant les tombes chiites, ils se rendent au khân des jurisconsultes hanéfites, l'incendient, ainsi que les maisons de ces jurisconsultes situées dans le voisinage. En l'an 447 de nouveaux troubles éclatent dans la capitale entre hanbalites et châfiites[2].

J'ai peine à découvrir sous ces émeutes qui se reprodui-

1. Ibn el-Athîr, éd. Tornberg, IX, p. 394-396.

2. Cf. ce que dit Yâkout des ruines causées à Rey par les rivalités des Châfiites, des Hanéfites et des Chiites, avant le moment où cette ville fut anéantie par les Mongols. *Dictionnaire de la Perse*, trad. Barbier de Meynard, p. 274.

sent à des époques et dans des villes diverses, une cause ayant un intérêt d'ordre philosophique. Il faut y voir sans doute une conséquence de cet état d'esprit qui, sous des gouvernements énervés et instables, fait dégénérer en rixes sanglantes des disputes qui sembleraient devoir se tenir dans un domaine purement intellectuel. Mais, remarque importante, ces divergences, ces disputes, ces émeutes semblent prouver qu'il régnait alors dans l'islam une liberté plus grande que de nos jours; et, sans vouloir anticiper sur les conclusions de ce livre, nous pouvons du moins observer que l'islam était alors moins fixé et moins clos qu'il ne l'est aujourd'hui. Depuis il s'est davantage retiré en lui-même, séparé du monde extérieur, immobilisé; comme ses femmes, il a pris le voile. Quelles sont les causes de cette claustration? Sont-ce les Croisades qui auraient creusé un abîme entre le monde chrétien et le monde musulman, est-ce l'œuvre de Gazali qui aurait parachevé et fixé l'islam, est-ce la rudesse des envahisseurs Mongols et Osmanlis, c'est à quoi nous pourrons réfléchir dans la suite.

En abordant Gazali, nous arrivons devant une figure notablement différente de celles que nous avons rencontrées jusqu'ici; et — ceci encouragera peut-être le lecteur — je crois que cette figure nous paraîtra plus familière et moins éloignée de nous. Elle est sans doute encore très orientale et entourée de l'auréole d'un mysticisme intense, capable d'imposer aux modernes

amateurs de mystique comme l'illumination, à l'heure du couchant, d'un sommet de montagne. Mais Gazali est moderne en ce qu'il est une nature dominée par le sentiment moral, et qu'il donne à ce sentiment le pas sur la dialectique. Nous n'avons rencontré chez aucun philosophe cette disposition, dans un mode aussi explicite. Au lieu de cette puissance de construction intellectuelle que nous avons admirée chez Avicenne, nous allons trouver chez Gazali tout au moins un certain dédain des opérations de l'esprit; je ne dis pas tout de suite du scepticisme, car la mesure de ce scepticisme est trop délicate pour pouvoir être faite avant que nous ayons rapporté des textes, mais bien un manque de confiance évident dans la spéculation rationnelle. Au lieu de cette superbe foi qu'avait Avicenne dans la toute-puissance de la raison, et qui le portait à construire un système comme on construit un temple, — ce qui au reste le fait paraître aujourd'hui archaïque, car par suite des variations du goût, tout monument d'un style trop défini devient passible d'archaïsme, — au lieu, dis-je, de cette confiance, Gazali qui pourtant était, ainsi qu'il s'en vante et que ses œuvres le prouvent, aussi habile que tout autre dans la dialectique, ne s'en sert guère que pour en montrer l'impuissance et humilier la raison. Avicenne est dogmatique en philosophie; il affirme et croit à une affirmation unique. Gazali se joue dans le raisonnement, et arrive à laisser croire, ce qui est très moderne, bien qu'antique aussi, qu'il peut conclure dans tous les sens. Toute sa foi à lui est

reportée de la raison sur le dogme. Cette foi qu'Avicenne avait prétendu appliquer également à la science des philosophes et à la révélation, mais qu'en pratique il avait appliquée surtout à la première, Gazali l'applique presque exclusivement à la seconde. Seulement, dans cette révélation considérée comme donnée certaine, comme matière indéfectible, il veut mettre quelque chose de ce bel ordre, de cette solidité logique, de cette cohérence intellectuelle qu'Avicenne avait tenté de mettre dans la philosophie. Mais, durant cet effort même qu'il fait pour grouper dans une forme consistante et noble les thèses dogmatiques, on le sent toujours en proie au souci principal de la morale et du piétisme. C'est en cela qu'il est nouveau par rapport à Avicenne, et que l'on peut dire qu'il lui est supérieur; car si Avicenne, comme on n'en peut douter, perçut l'importance de la morale, il n'y prit pourtant pas un intérêt très spécial; et quant aux questions de piété, quant à l'étude minutieuse des rites de sa religion, elles ne le préoccupèrent jamais vivement; sa vie fut libre, ses principales jouissances furent dans l'activité de l'esprit. Gazali mit les siennes dans la pratique des vertus; et de ces vertus il eut souvent une conception si délicate et si voisine de notre conception chrétienne qu'il est difficile de croire qu'il n'y eut pas chez ce père de l'église musulmane et chez les autres qui suivirent son exemple, l'effet d'une influence, d'une ambiance, presque d'une éducation chrétiennes; par là encore on le sentira très proche de nous. Sa mystique aussi porte ce cachet

principalement moral qui distingue tout son tempérament; qu'on la compare à celle d'un homme comme Avicenne, on sentira immédiatement par quoi elle s'en différencie. Tandis que celle d'Avicenne a une tendance tout intellectuelle, que pour lui la suprême jouissance de l'âme parvenue au terme supérieur de ses destinées, se trouve dans la connaissance et dans la contemplation de l'ordre général des choses, de ces idées qui, découlées d'un Dieu intelligence, fondent et gouvernent les réalités du monde, portant en elles le secret de toute beauté, la mystique de Gazali au contraire a pour fin, comme celle de nos saints chrétiens, la joie de l'âme unie avec un Dieu qui est surtout un Dieu volonté, symbole, auteur et accomplissement à la fois de toute perfection morale. Le triomphe et le terme de l'œuvre philosophique pour Avicenne est l'exaltation et la satisfaction complète de l'esprit; pour Gazali, il est la paix et la joie d'un cœur pur. Ainsi, plus vigoureux et plus mâle, Avicenne impressionne davantage par la puissance intellectuelle, et par la foi en cette puissance; plus tendre, plus humble, plus intérieur, Gazali peut plaire par l'élan du cœur et par la foi religieuse; opposition intéressante de deux hautes figures qui font honneur à leur nation et à leur temps, et qui représentent d'une façon assez saisissante deux tendances qui ont existé à toute époque de l'histoire du monde, l'une où l'homme, débordant de vie, plein de force et d'orgueil, croit pouvoir atteindre à sa plus haute fin par l'effort de son propre génie, l'autre où cet homme un peu découragé,

soit par la fatigue de l'effort, soit par les contradictions dans lesquelles il est tombé, soit par les blessures que lui a faites la critique, doute de son propre pouvoir et se livre à une foi religieuse ou du moins en sent le besoin.

La vie de Gazali a été relatée autrefois par Hammer en tête de son édition du traité *Ayohâ el-Weled*, puis par Gosche dans son mémoire sur la vie et les œuvres de Gazali[1]. Les éditeurs orientaux du traité de la rénovation des sciences religieuses avec le commentaire de Sayid Mortada, ont réuni en tête de cette publication les renseignements que la littérature arabe fournit à ce sujet. Tout récemment, un savant américain, Macdonald, a basé sur ces documents une nouvelle étude fort consciencieuse de la vie de ce docteur[2].

Les circonstances extérieures de cette vie sont d'un médiocre intérêt; ce qu'on aimerait à en connaître, ce sont les circonstances intérieures; Gazali nous en a révélé quelque chose dans le *Mounqid;* et cette confession est un document psychologique d'une assez grande valeur pour l'époque.

Mohammed, fils de Mohammed, fils d'Ahmed Abou Hâmid el-Gazâli et-Tousi, naquit à Tous, l'an 450. Sa famille était originaire de Gazâlah, localité dans la ban-

1. Gosche, *Ueber Gazzâli's Leben und Werke*, dans *Abhandl. Acad. d. Wiss.*, Berlin, 1858.

2. Duncan B. Macdonald. *The life of al-Gazzali*, dans *Journal of the American oriental Society*, t. XX, fasc. I, 1899.

lieue de Tous[1]; c'était une famille de légistes. Deux d'entre eux avaient acquis de la réputation : son oncle paternel, qu'on appelle Gazali l'aîné, et le fils de celui-ci. Tous deux eurent leurs tombeaux dans le cimetière de Tous.

Le père de notre imam était, rapporte-t-on, un homme pauvre et bon, qui vivait du travail de ses mains et, sans être instruit lui-même, aimait les savants. Il mourut de bonne heure, confiant ses deux fils, Mohammed notre imam et Ahmed son frère, aux soins d'un soufi dont il était l'ami. Ce soufi ayant dépensé pour l'éducation des enfants tout son modique avoir, leur conseilla d'entrer comme étudiants dans une école. Ils le firent, et y réussirent; Mohammed dépassa tous ses condisciples; la science qu'ils acquirent là, dit un biographe, fut la source de leur bonheur.

Le jeune Gazali apprit les principes du droit dans sa

1. Cette localité est mentionnée dans un récit de voyage étudié par Flügel, *Geographische und ethnographische Hss. der Refaija*, dans *Zeitsch. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, t. XVI, p. 691. Une note placée en cet endroit rapporte le témoignage d'un descendant de Gazali disant que son aïeul était originaire de ce lieu. M. H. Derenbourg a relevé cette note dans un article de la *Revue critique*, 1880, t. II, p. 61. Plus généralement on considère le nom de Gazali comme se rattachant à la racine *gazala*, filer, et comme signifiant : celui qui est de la famille du fileur, *el-gazzâl*. On l'écrit alors avec le *techdîd* (le redoublement) du *z*. La biographie de Gazali rapportée en tête de l'*Ihya* dit que son père filait la laine, *iagzilo es-souf*. Nous considérons cette tradition comme suspecte, en présence de celle qui est relative au lieu dit Gazâlah. Macdonald, après avoir traité cette question dans *Émotional Religion*, p. 18-22, ne conclut pas; il continue d'écrire Gazzali, selon l'usage le plus répandu.

ville natale avec Ahmed er-Râdikâni, puis il se rendit à Djordjân où il approfondit cette étude sous la direction d'Abou Nasr el-Ismâïli. En rentrant de Djordjân dans sa ville natale, il fut, raconte-t-on, arrêté par des voleurs, qui lui prirent, ainsi qu'à ses compagnons, tout ce qu'ils possédaient. Il courut après le chef des brigands en le suppliant de lui rendre une seule chose, ses gloses de droit, qui ne pouvaient avoir d'intérêt pour lui. — Et qu'est-ce que tes gloses? demanda le voleur. — Ce sont des livres, dit le jeune homme, qui sont dans ce sac. J'ai quitté mon pays pour les entendre expliquer, pour les copier et en acquérir la science. — Comment oses-tu dire que tu en possèdes la science, fit ce brigand en riant, puisqu'il nous suffit de te les prendre pour t'en ôter aussi la connaissance? — Puis, content de ce reproche, il lui fit rendre le sac. — Cela me fut une leçon, dit Gazali, que Dieu me donna. Rentré à Tous, je m'appliquai pendant trois ans à apprendre par cœur tout ce que j'avais écrit, et je finis par le posséder si bien qu'aucun larron n'aurait pu m'en dépouiller.

Gazali se rendit ensuite à Nîsâbour où il s'attacha à l'imam el-Haraméïn; il demeura avec ce célèbre docteur jusqu'à la mort de ce dernier, arrivée l'an 478; il fit avec lui des études très générales, embrassant la logique et la controverse, la connaissance des systèmes des philosophes et les moyens de les réfuter. Ce dut être dans la vie de Gazali la période féconde d'enfantement intellectuel, celle où se décidèrent ses principales idées; il commença dès lors à écrire. L'on dit qu'à la fin l'imam

el-Haraméïn était devenu jaloux de la force et de la pénétration de sa pensée, mais qu'il n'en laissait rien paraître.

Après la mort de son maître, Gazali alla trouver à l'armée le vizir Nizâm el-Molk qui, charmé de son éloquence et émerveillé de sa puissance dans l'argumentation, lui donna une chaire dans son académie de Bagdad. C'est en 484 qu'il se rendit dans cette ville; en 487, le khalife Mostazhir, lors de son avènement, le chargea d'écrire contre les Ismaëliens (appelés alors dans le Khorâsan Ta'limites) qui devenaient fort redoutables; il écrivit contre eux trois traités; mais il ne paraît pas qu'il ait été vivement impressionné par les doctrines de cette secte.

En 488, après peu d'années d'un enseignement glorieux et d'une vie honorée, il se sentit touché par le désir d'une existence mystique; il abandonna brusquement sa chaire, le monde et une famille qu'il affectionnait, pour se consacrer à l'ascétisme dans la solitude. Ce départ de Gazali fit du bruit; on le critiqua vivement. Sa santé, a-t-il dit, avait été fort affaiblie par l'excès du travail; mais ce ne put être là le motif de sa retraite, car la maladie ne lui eût pas permis les exercices de l'ascèse, et ce motif, s'il eût été évident, n'aurait pas étonné. Il n'y a pas lieu de croire non plus qu'il ait été soumis à aucune vexation de la part du gouvernement. Gazali nous explique lui-même, dans son traité du *Mounqid* les motifs d'ordre intime qui le portèrent à quitter son enseignement; nous en reparlerons quand

nous traiterons de sa mystique. Bornons-nous à relever ici un morceau du même ouvrage[1], dans lequel il prétend résumer sa vie intellectuelle, en remarquant que ce passage, tout éloquent qu'il est, semble un peu artificiel et est peu satisfaisant au point de vue psychologique.

Il dit d'abord la soif qu'il eut de tout connaître dès son enfance, puis comment la réflexion commença à agir en lui. Les croyances religieuses, songea-t-il, se transmettent par l'autorité des parents; mais l'autorité n'est pas une preuve; pour arriver à une certitude, il lui fallait donc reconstruire depuis la base toutes ses connaissances. Et dans le sentiment vif de cette nécessité, il aspirait à la certitude, et il la définissait d'une façon toute psychologique, comme un état où l'esprit est tellement lié à une connaissance et satisfait en elle que rien ne peut plus l'en détacher; cette définition curieuse, qui s'appliquerait aussi bien à la foi religieuse qu'à la connaissance scientifique, ne laisse pas d'être étrangement subjective. Comme on pouvait le prévoir, ce grand besoin de certitude ne l'entraîne d'abord que dans une succession de doutes. Il cherche cet état de parfaite assurance, et d'étape en étape il le voit reculer. Il demande la certitude aux perceptions des sens, et il en vient à ne plus se fier même aux sens. La vue, la plus puissante des facultés sensibles, lui fait paraître une ombre immobile, sur le sol, et, une heure après, cette ombre s'est

1. Le *Mounqid*, éd. de Bombay, p. 56-59; pages 20-23 de la trad. de Schmoelders, *Essai*.

déplacée; elle lui montre une étoile toute petite, et la géométrie la lui fait voir plus grande que la terre. Il se retourne alors vers les premiers principes de la raison; mais la perception sensible prend sa revanche en lui disant : « tout à l'heure tu croyais en moi et tu m'as abandonnée quand est venu ce juge qu'est la raison. Si ce juge t'était resté caché, tu aurais continué de croire en moi; qui te dit maintenant qu'il n'y a pas, par delà la perception rationnelle, un autre juge qui, s'il apparaissait, convaincrait la raison de mensonge? » — Mouvement assez dramatique, mais un peu factice peut-être. — Et le penseur poursuit sa recherche du certain. Il s'arrête et se trouble devant la comparaison fameuse de la vie avec un rêve, de la mort avec un réveil; peut-être, lors de ce réveil, verra-t-il les choses de façon contraire à celle dont il les voit maintenant. La mystique se propose alors à lui : Ce réveil définitif de la mort peut être anticipé par l'extase, par moins que l'extase, par une lumière que Dieu projette sur le cœur. A cette lumière, il voit non seulement la vérité des dogmes de la foi ou la beauté de la vie morale, mais il s'assure de la vérité des premiers principes rationnels, base de toute science et de tout raisonnement. Il ne doute plus; il est guéri de ses angoisses; il a trouvé la certitude et la paix.

Ainsi se résout ce drame intellectuel, et cette solution, si on l'envisage avec attention, bien que présentée sous une forme toute mystique, n'est guère autre chose que l'énoncé de cet aphorisme qu'il n'y a pas de cri-

terium absolu de certitude; qu'avant de nous fier en quelque chose, fût-ce en la raison, il faut d'abord nous ôter du cœur l'idée que nous sommes, comme eût dit Descartes, nargués par un mauvais génie, et faire un acte d'abandon et de foi envers un principe supérieur de vérité et de bonté.

Je ne pense pas que ce curieux morceau ait au fond d'autre sens que celui-là. Ce ne serait donc qu'un développement réthorique d'un thème assez banal en soi, quoique trop rarement exprimé; et il n'y faudrait pas chercher le récit des aventures d'âme de Gazali. Non, je ne crois pas que Gazali ait passé par ces étapes successives avant d'entrevoir la solution mystique de la vie. Confié en son bas âge aux soins d'un soufi, entouré dès son enfance de personnages pieux, il est manifeste qu'il naquit lui-même avec des dispositions au piétisme et à la méditation. Le changement qui se produisit en lui lorsqu'il quitta sa chaire, ne fut pas d'ordre intellectuel, mais d'ordre moral. Il ne découvrit pas alors la mystique, il ne fit que s'y consacrer. Lui-même, dans la suite de son récit, ne dit pas autre chose. Nous devons donc admettre qu'il ne modifia pas alors sa pensée philosophique, mais simplement qu'il se borna à céder à des aspirations latentes et datant de loin, qui se trouvèrent dominantes en son âme après qu'ayant goûté la science, la réputation et la haute fortune, il s'en fut lassé.

S'étant donc fait remplacer par son frère dans son enseignement, notre imam se rendit en Syrie. Il se

renferma dans une dépendance de la mosquée cathédrale de Damas, dite mosquée des Omeyades; là il s'occupa de la composition de ses ouvrages et d'exercices ascétiques. Le minaret où il avait coutume de prier fut appelé d'après son nom Gazalieh. Il alla aussi à Jérusalem et fit de même à la mosquée de la Roche. De Jérusalem il passa à Hébron pour visiter le tombeau d'Abraham, et il fit le pèlerinage de La Mecque et de Médine. Il songea, dit-on, à se rendre en Occident auprès de Yousof ben Tâchefin l'Almoravide; et il s'avança même jusqu'à Alexandrie. Mais ce prince mourut avant qu'il eût pu réaliser ce dessein. Gazali avait déjà été en rapport avec Yousof ben Tâchefin, alors qu'il était professeur à Bagdad [1]. Ce conquérant, se fondant sur les services rendus par lui à l'islam et sur les victoires remportées contre les Espagnols, avait demandé au khalife de lui accorder l'investiture pour tout le Magreb; le khalife avait consulté à ce sujet divers docteurs parmi lesquels Gazali dont l'avis s'était trouvé favorable.

Après que notre imam eut passé quelques années dans la pratique de l'ascétisme, le sultan le rappela. Il revint donc à Bagdad où il fit paraître son ouvrage capital, le traité de la rénovation des sciences religieuses, qu'il avait composé pendant son absence. Puis il alla reprendre possession d'une chaire à Nîsâbour, à l'académie Nizamienne, sans interrompre cependant sa vie pieuse

1. Voyez Ibn el-Athir, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, trad. Fagnan, p. 514; Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, II, 79, 82.

et mortifiée. Enfin il rentra dans sa ville natale, à Tous, où il fonda dans le voisinage de sa maison une école pour les jurisconsultes et un khân pour les soufis. Ses derniers moments furent simples. Il expira en présence de son frère, le 14 Djoumada second de l'an 505, et fut enterré à Tous; son tombeau se trouve « à l'orient de la porte qui avoisine la forteresse », auprès de celui du poète Firdousi [1].

L'œuvre de Gazali, comme celle de la plupart des grands docteurs de l'islam, est très étendue. Conformément au parti que nous avons pris dans ces études, nous ne nous attacherons pas à donner la nomenclature complète de ses livres. On trouvera dans l'histoire de la littérature de Brockelmann la somme des catalogues des bibliothèques qui possèdent des ouvrages de l'imam el-Gazali. La base d'une bibliographie achevée pourrait être prise, comme nous l'avons dit, dans le commentaire à l'*Ihya* de Sayid Mortada. Nous devons nous contenter d'indiquer ses œuvres les plus connues, celles qui sont les plus importantes pour la définition de son caractère et de son influence, et celles qui, de nos jours même, sont imprimées et répandues en Orient.

L'œuvre capitale d'Abou Hamid el-Gazâli est son grand traité de la rénovation des sciences religieuses, *Ihyâ oloum ed-dîn*. Cet ouvrage se divise en quatre parties ou quarts, sous les titres de : la dévotion, les mœurs,

1. D'après le voyageur Ibn Batoutah, éd. et trad. Defrémery et Sanguinetti, t. III, p. 79.

ce qui perd, ce qui sauve; et chacun de ces quarts est partagé en dix livres, chaque livre ayant l'importance d'un traité. La théodicée, la liturgie, la morale et la mystique sont étudiées dans cet ouvrage, qui est resté depuis la somme du mahométisme orthodoxe. L'*Ihyâ* a été imprimé à Boulaq en 1289 et au Caire en 1306 de l'hégire. Nous citerons cette dernière édition. Le même ouvrage, avec le commentaire de Sayid Mortada, en dix volumes[1], a été imprimé au Caire en 1311. Les travaux des orientalistes européens sur l'*Ihyâ* ont longtemps été rares. Hitzig fit autrefois une étude sur le livre de la science, premier de la 1re partie[2]. Nous avons débuté dans la carrière d'orientaliste en analysant le premier livre de la 3e partie, intitulé *les Merveilles du cœur*[3]. M. Macdonald a donné une traduction du livre *de l'Audition musicale et du ravissement*, 8e livre de la 2e partie[4]. La grande étude de M. Miguel Asin sur Gazali est principalement fondée sur l'*Ihyâ*[5]. — Si l'on avait quelque jour l'idée de former une collection des ouvrages capitaux de l'islam, analogue à celle des *Sacred books of the east* que forma Max Müller

1. *Ithâf es-sâda el-muttaqin*, par Mohammed fils de Mohammed fils d'el-Hoseïn el-Mortada, mort en 1205 de l'hégire.

2. *Zeitsch. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, t. VII, p. 172-186.

3. *Gazali, le traité de la rénovation des sciences religieuses*, dans *Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques*, Paris, 1891.

4. *Emotional religion in islam as affected by music and singing*, dans *J. of the Roy. As. Soc.*, 1901-1902.

5. *Estudios filosofico-teologicos I. Algazel. Dogmatica moral ascetica*, Saragosse, 1901.

les religions indiennes, le premier ouvrage à y
r après le Coran serait l'*Ihyâ* de Gazali, et sa
:tion ne servirait pas moins à la connaissance his-
e de la religion musulmane qu'à sa connaissance
le.

livre le plus important de notre auteur après
à, est son *Téhâfut el-Falâsifah* ou destruction des
ophes, traité de philosophie dirigé contre l'école
enne. Le *Téhâfut* avait intéressé Munk et Renan[1];
nier, le connaissant mal d'après des traductions
que et latine, en avait interprété le titre par
ersement mutuel des philosophes » ; il pensait
'intention de Gazali dans cet ouvrage était de
er que toutes les philosophies se ruinaient les
es autres. Dans notre mémoire mentionné ci-des-
ous avons indiqué le véritable but du livre im-
:ement compris par Munk et par Schmoelders.
:âfut a été analysé par Tj. de Boër, *Die Wider-
e der philosophie*, Strassburg, 1894; nous avons
encé à en publier une traduction intégrale dans
:eon de Louvain[2]. Le texte arabe de cet ouvrage
dité au Caire en 1303 avec les textes de la réponse
Averroës aux critiques de Gazali, *Tehâfut et-téhâ-*
estruction de la destruction, et d'une réplique
sée par le turc Khodjah Zâdeh en faveur de l'or-
ie musulmane.

an, *Averroès et l'Averroïsme*, 3me éd., p. 65. Munk, *Mélanges*,
: suiv. Cf. un article de Mehren dans le *Muséon*, 1888.

luction commencée en 1899. Nous espérons achever cet ouvrage
autres travaux nous ont fait délaisser.

Gazali écrivit sur les Philosophes deux autres traités connus de moindre envergure : le *Maqâsid el-falâsifah*, tendances des philosophes, étudié en ce moment par G. Beer[1], et le *Mounqid min ed-dalâl*, délivrance de l'erreur, qui fut deux fois traduit en français, par Schmoelders, puis par Barbier de Meynard. Le *Maqâsid* serait le même que le *Mi'iâr el-'ilm*, module de la science, cité dans les préambules du *Téhâfut*[2]. Le *Mounqid* a été édité en arabe au Caire, à l'imprimerie el-Yaminia, 1309, avec une épître intitulée *Ildjâm el-'awâm 'an 'ilm el-Kalâm*, frein pour le vulgaire contre la science du Kalâm, et deux épîtres, le grand et le petit *Mednoun* dont les titres complets sont : *el-Mednoun bihi 'ala gaïri ahlihi*, ce dont on est avare à l'égard des étrangers. Les mêmes traités ont été réunis dans une édition de Bombay, Cheetra Prasha Press, si ce n'est que le dernier, le petit *Mednoun*, y a été remplacé par un livre de l'ordre des heures dans la lecture du Coran, *Kitâb tertîb el-aourâd.*

Un autre traité de Gazali, fort curieux moins au point de vue philosophique qu'au point de vue religieux, a eu les honneurs d'une édition et d'une traduction en français, la Perle précieuse, *ed-Dourrah el-fakhîrah*, traité d'eschatologie, édité et traduit par Léon Gautier, Genève, 1878.

1. *Makâsid*, 1re partie, *die Logik*, traduit avec avant-propos par George Beer, Leide, Brill, 1888.

2. *Téhâfut*, texte, page 6. Cf. Macdonald, *The Life of al-Ghazzali*, *loc. cit*, p. 98; Gosche, *loc. cit.* Une traduction latine du début de ce livre a été publiée à Cologne en 1506 : *Logica et philosophia Algazelis Arabis*, par Petrus Liechtenstein.

ammer avait dès 1838 édité un ouvrage de
le *Ayohâ el-weled, O kind!* O enfant! en l'accom-
t d'une traduction allemande. C'est un petit traité
ale d'un médiocre intérêt.

imam écrivit en persan. Son principal ouvrage
langue est la *Kîmiâ es-sa'âdeh,* l'alchimie du
r, qui n'est autre chose qu'une édition abrégée de
Cette « alchimie » est populaire en Orient; le
urtout a fait l'objet chez les Turcs de diverses
pieuses[1]. Gazali fut poète aussi, mais comme tel,
-t-il, peu fécond[2]; une *Qasîdah* pour l'instruc-
la consolation de ses disciples, composée peu de
vant sa mort, et dont un manuscrit est à Berlin,
d'être notée.

beaucoup d'autres opuscules de Gazali que l'on
dans les bibliothèques ou dont les titres sont
it par les biographes, soit par Gazali lui-même
s grands traités. Il est intéressant de remarquer
fait d'écrits de circonstances, outre ceux qu'il
a contre les Ta'limites ou Ismaëliens, il existe
ne épître adressée aux musulmans de Jérusalem,
el-Qodsiyah; à la fin de sa vie il écrivit aussi

1. exemple le *Eksir devlet,* extrait traduit en turc, Constanti-
8; autre extrait ou abrégé en turc, 1293. Voir sur la *Kîmiâ es-*
omes, *The Alchemy of happiness,* Albany N. Y., 1873.

2. élicat poète, M. Jean Lahor, a publié un joli recueil de poésies
re *les Quatrains d'Al-Ghazali,* considérations sur le doute,
: la femme, l'amour divin. Il convient de laisser à M. La-
e mérite comme aussi toute la responsabilité de ces sen-

plusieurs petits ouvrages pour la défense et le perfectionnement de l'*Ihyâ*. Son dernier écrit fut le *Minhâdj el-'âbidîn*, ou la voie des dévots[1].

Nous ne saurions clore ce chapitre sans ajouter un mot sur le style de Gazali. Ce sera un mot d'éloge et de regret. Gazali eut, comme styliste, des dons d'orateur, de psychologue, d'apôtre. Son style s'oppose d'une façon frappante à celui d'autres philosophes qui ont recherché le plus souvent l'extrême concision de la phrase. Farabi est le type le plus remarquable de ce dernier genre, et Avicenne tient à la même école. Le mot arrive chez eux comme au terme d'un long travail de la pensée, au moment où celle-ci, complètement maîtresse d'elle-même, a atteint son maximum de condensation et d'énergie. Toute autre est la disposition littéraire de Gazali. Le mot coule de ses lèvres sans tarir, avec une merveilleuse abondance qui n'exclut ni la finesse ni la grâce. Il a des qualités de langage qu'il a dû puiser dans ses origines et dans sa grande habitude de la langue persane. Son arabe s'enrichit et s'assouplit dans le commerce du per-

1. Nous excluons à dessein de cette bibliographie comme étant d'une authenticité trop douteuse, un traité publié par M. Malter, Berlin, 1894 : *Die Abhandlung des Abu Hâmid el-Gazzâli, Antworten und Fragen die an ihm gerichtet wurden*. Ce traité est l'un de ceux sur lesquels on aurait à s'appuyer pour contester la sincérité de Gazali ; il y soutient des opinions hétérodoxes telles que celle de l'éternité du monde. Un autre traité invoqué dans le même sens est le *Mednoun*. Nous avons dit qu'on avait publié deux *Mednoun*, un grand et un petit ; ces traités nous semblent fort anodins ; les personnes jalouses d'attaquer une gloire qui paraît cependant solide et légitime, peuvent essayer d'y trouver des armes.

son vocabulaire a de prodigieuses ressources;
ue idée reçoit chez lui une triple, une quintuple
ession et à chaque coup elle semble briller et se
ser davantage. C'est le procédé rêvé de l'orateur;
aussi celui du moraliste qui affine et resserre son
rvation, du psychologue qui distingue dans l'âme
ibres de plus en plus ténues. Mais encore et peut-
surtout, c'est la manière de l'apôtre qui ne se lasse
le répéter les idées aimées, qui veut en obséder
mes, qui les projette tour à tour sous toutes les
res avec lesquelles elles se sont montrées à lui au
de ses lectures et de ses méditations, et qui en-
e la foule variée des citations et des métaphores
le mouvement de son zèle. Je connais peu de
dans aucune littérature qui soit à la fois si fin
riche. Et c'est pourquoi j'ai à exprimer le regret
par suite de la pauvreté de notre langue ou du
s de la mienne, et à cause de la concision à
lle me contraignent les conditions de ce travail, il
m'être à peu près impossible de citer textuelle-
Gazali. Le lecteur devra rendre à sa parole resser-
ans mon analyse, un peu de cet éclat, de cette
ance et de cette vie dont je l'aurai malgré moi
illée.

CHAPITRE III

SA LUTTE CONTRE LES PHILOSOPHES.

C'est un phénomène assez singulier que la suspension de la vie dans l'école philosophique après Avicenne. Qu'Avicenne ait eu des disciples, cela n'est point douteux, mais ces disciples sont muets; je n'ose embarrasser mes lecteurs des noms de trois ou quatre d'entre eux qui ont signifié leur existence par une marque rapide, par une minime trace. En réalité, à l'époque de la maturité de Gazali, le philosophe arabe encore présent est Avicenne; aucun autre n'est venu s'interposer devant lui; il est resté un blanc sous ce grand nom, un espace vide devant ce monument.

L'habitude des théologiens orthodoxes de combattre les Philosophes remonte au début même de l'école philosophique. Cette lutte était apparue nécessaire aux théologiens, aussi bien que la lutte contre les Motazélites. Quelle que pût être la sincérité personnelle des Philosophes comme croyants, leur doctrine était aux yeux des gardiens les plus scrupuleux de la foi, ou dangereuse ou nettement perverse. Ces derniers jugeaient

ıremment, sans le dire, qu'elle donnait trop d'im-
ınce à la raison, qu'elle lésait la révélation en ins-
nt à ses côtés, et bien un peu au-dessus d'elle, l'an-
ıe philosophie; ils trouvaient en outre qu'elle
enait des hérésies formelles et déjà ils le disaient.
ı cette fièvre de spéculation qui avait sévi pendant
de deux siècles sur le monde musulman, le goût de
ntroverse s'était développé. Les docteurs soutenaient
ublic des débats contradictoires; ils argumentaient
ınt les khalifes et les princes. Ils rédigeaient aussi
écrits spécialement consacrés à la controverse, et
éralement ils donnaient à ces écrits le titre de *redd,*
tation. En parcourant les bibliographies des doc-
s et des philosophes, on relève une quantité de ces
tations de un tel par un tel sur telle question. Le
d médecin Razès avait naguère réfuté el-Kindi pour
r fait rentrer l'alchimie dans les arts prohibés. Ré-
nent nous rappelions qu'Achari et que Bâkilâni
ent réfuté les Philosophes de leurs temps et maintes
es hérétiques; nous devons ajouter au nom de ces
roversistes, celui de el-Hârit el-Mohâsibi, non pas
nous le connaissions beaucoup, mais parce que
ıli lui-même dit avoir puisé dans ses œuvres et pa-
en faire très grand cas, tant comme polémiste que
me soufi [1]. Une partie ayant pour objet la réfutation,
it annexée même au *credo,* où si l'on veut au caté-

[1]. le *Mounqid,* p. 27 du texte de Schmoelders, *Essai.* — El-Hârit
'Asad el-Mohâsibi de Basrah mourut en 213; V. Brockelmann, *Ge-
ıte der arabischen Litteratur,* I, 198; Kremer, *Ideen,* p. 67.

chisme de la religion mahométane[1]; tout en apprenant les principes de la foi, les *osoul,* on apprenait à répondre aux incroyants de toutes sortes : matérialistes, dualistes, trinitaires ou chrétiens, juifs, brahmanes, mélâhidés ou ismaëliens. Gazali avait donc reçu une très forte éducation dans l'art de la polémique; et il devait être maître de sa manière, en ce genre, et de toutes ses principales idées, dès l'époque de la mort de l'imam el-Haraméïn et de sa nomination à l'académie de Bagdad.

Gazali parle dans le *Mounqid* contre plusieurs écoles de philosophes, qui toutes au reste se recommandaient de la philosophie grecque. Il en distingue d'une manière expresse trois : Les matérialistes (*dehrioun*), croyant à l'éternité de la durée (*dehr*) du monde, professant que l'animal ne cesse de naître du sperme, le sperme de sortir de l'animal. Il est probable que des tenants de cette doctrine existaient de son temps, bien que des documents explicites sur des croyances aussi éloignées de l'orthodoxie soient difficiles à recueillir; ce furent, dit-il, les plus anciens philosophes; je ne vois pas à quel ancien philosophe grec Gazali a pu faire allusion; cette doctrine paresseuse, qui excluait le problème, cher à l'esprit grec, des principes et des origines, a pu naître à tout moment, dans n'importe quel cerveau d'indifférent ou de libertin[2]. Gazali parle ensuite des naturalistes ou

1. Van Vloten, *Méfâtîh el-'Oloum,* p. 39, au mot *redd.* Cf. Mehren, *Exposé de la réforme de l'islamisme,* p. 97, texte.

2. On pourrait chercher là un indice d'influence indienne; car Fakhr ed-Dîn Râzi et Teftazâni, dans les ouvrages dont nous parlerons ci-après (chap. V), mentionnant les Dehrioun, disent qu'ils croyaient que « Dieu

physiologues, antérieurs à Socrate, qu'il représente croyant, à la manière des matérialistes modernes, « que la force intellectuelle de l'homme dépend du mélange des humeurs et s'anéantit avec ce mélange. Ils mènent, dit-il, une vie impie ». La troisième école, la seule vraiment importante, est celle d'Aristote, représentée le plus authentiquement, selon notre auteur, par Farabi et Avicenne. Mais ici se place une remarque d'un certain intérêt. Contrairement aux deux philosophes musulmans que nous venons de nommer, Gazali, dégagé de tout préjugé néoplatonicien, constate sans effort la différence d'Aristote et de Platon. Ces auteurs ne sont plus pour lui deux prophètes qui auraient annoncé en des termes divers une révélation unique; ce sont deux disputeurs dont l'un s'oppose à l'autre. Pythagore aussi est distinct d'eux. Il fut le plus subtil des philosophes, dit notre imam[1]; « les frères de la Pureté ont recueilli une grande partie de sa doctrine ». L'on peut juger par ces observations, toutes brèves qu'elles sont, que Gazali avait, ainsi qu'il s'en vante, « étudié la philosophie », et lu les philosophes avec un esprit très libre qu'aucun respect exagéré ne troublait.

Parmi les sectes qu'il combat, et sans parler des Talimites auxquels il consacra des ouvrages spéciaux, Gazali cite encore les Motazélites, les Kéramites et les Wâkifites. Les deux premières nous sont connues. La troi-

n'a pas la connaissance du monde ». Cette idée d'un Dieu inconscient, mais réel malgré tout, semble une idée Bouddhiste.

1. *Mounqid*, p. 35 texte.

sième, celle des Wâkifites, est une secte que nous ne connaissons que par sa définition politique, mais qui avait dû acquérir à la fois une philosophie et une assez grande influence à cette époque ; c'étaient des imâmiens qui ne prolongeaient pas jusqu'au douzième la chaîne des imams au bout de laquelle devait venir le mahdi, mais qui s'arrêtaient (*waqafa*) à Mousa, fils de Djafar [1]. En somme, et quoique Gazali connaisse aussi quelques variantes du système des Philosophes proprement dits, son attaque principale porte contre le système d'Avicenne.

Le livre dans lequel notre imam groupa, systématisa et expliqua ses critiques, est le *Téhâfut*, la destruction des philosophes. La méthode de cet ouvrage, tout d'abord, est très remarquable. Le système combattu n'y est pas attaqué en bloc et généralement; Gazali ne le soumet pas tout entier, ainsi que cela se fait de nos jours où l'art de la discussion trop vulgarisé est tombé en décadence, à des objections vagues, tendancieuses, sans franchise, mal liées ou contradictoires entre elles; il ne débat pas à la manière d'un avocat; bien plutôt, il agit selon celle d'un père de concile ou d'un membre de la congrégation de l'index. Dans le système incriminé, il détermine des points, des questions sur lesquelles l'opinion de l'adversaire lui semble condamnable, et il com-

1. Gazali parle des Wâkifites dans le *Téhâfut*, 3me préambule, p. 5 du texte. Cette secte est définie dans le *Méfâtih el-Oloum*, p. 32, dans *les Prairies d'or*, éd. Barbier de Meynard, t. VII, p. 117. Sur la théorie générale de l'imamisme, V. notre *Mahométisme*, p. 131 et suiv.

bat successivement ces opinions particulières à l'aide d'une dialectique aussi vigoureuse qu'aiguisée. Il rapporte d'abord l'opinion à combattre, et il la rapporte en l'ornant de toutes ses preuves, parfois même en lui prêtant la grâce de sa propre éloquence. Il la rend avec assez d'exactitude, croyons-nous, ce que pourtant Averroës, plus tard, contestera [1]. Il se peut, il est vrai, qu'à force de préciser cette opinion condamnable, il lui donne parfois une raideur, une netteté brutale qu'elle n'avait pas dans l'exposé plus voilé, plus mystérieux, plus ample, plus souple aussi et plus profond de l'adversaire. Je dois à la vérité de dire que, si j'ai bien reconnu le système d'Avicenne dans le *Téhâfut* de Gazali, je l'y ai retrouvé ayant projeté dans un sens manifestement hérétique des thèses comme celle de l'éternité et de la nécessité du monde, dont j'avais seulement perçu le germe, encore en travail d'éclosion, dans les écrits du Philosophe.

Il y eut parmi les docteurs musulmans des discussions assez curieuses sur le point de savoir si cette méthode consistant à rapporter l'opinion de l'adversaire, était bonne. Quand Gazali écrivit contre les Talimites, quelqu'un lui reprocha [2] d'avoir mis trop de son talent dans les discours qu'il leur prêtait et d'avoir étayé leurs opinions impies par des raisons spécieuses qu'ils n'eussent jamais été capables de découvrir eux-mêmes. N'était-il pas à craindre qu'à se faire ainsi l'avocat du diable, il

1. Dans sa réponse au *Téhâfut*.
2. *Mounqid*, p. 27, texte.

ne séduisît au lieu de convaincre? Ce genre de reproche était familier aux docteurs ennemis du raisonnement en matière religieuse; nous le retrouverons au sujet de la légitimité du *Kalâm*. Quoi qu'il en soit, cette méthode, qui fut en Occident celle de saint Thomas, fut employée avec des développements abondants par Gazali; combinée avec l'usage des divisions nombreuses et des subdivisions, des demandes et des réponses, des ripostes et des répliques, elle donne à son ouvrage le vrai cachet scolastique. Le *Téhâfut* marque le *summum* de l'art de la dispute scolastique; il en est le premier chef-d'œuvre. Avicenne et Farabi, qui s'étaient peu occupés de polémique, n'ont rien produit sans doute de comparable; une œuvre de ce genre n'eût pu être faite au temps d'Achari; elle ne fut apparemment que préparée dans son école. C'est bien à Gazali que l'argumentation scolastique doit la plénitude de sa force et l'achèvement de sa forme. Cela est une partie de son œuvre. Il est seulement singulier qu'il n'ait perfectionné cet instrument de la raison, que pour l'employer à renverser un système qui était en son temps et dans son milieu l'ouvrage le plus magnifique de cette même raison, pour abaisser celle-ci, l'humilier, en rétrécir le champ et en diminuer le crédit. Mais voyons plutôt.

Les questions que détermine notre auteur comme ayant été résolues d'une manière hérétique par les Philosophes sont au nombre de vingt. Nous ne nous croyons pas obligé de regarder ces vingt questions comme distinctes au fond, et nous condenserons le débat autour

d'un plus petit nombre de chefs bien nettement distincts les uns des autres, qui sont : la théorie de l'infinitude, et en particulier de l'éternité du monde, point important dans le péripatétisme et dans la scolastique générale ; les théories connexes des qualités de Dieu et de la connaissance en Dieu, importantes la première surtout dans le système des Motazélites, la seconde dans celui d'Avicenne ; la théorie de la procession de la multiplicité par la succession des sphères célestes, importante dans l'histoire du néoplatonisme, mais d'un caractère bien archaïque, et sur laquelle nous glisserons ; la théorie, d'un intérêt général, de la spiritualité et de la substantialité de l'âme humaine ; enfin la théorie, non moins universelle en intérêt, de la causalité.

Dans la discussion très complète et très serrée qui forme la première partie du *Téhâfut* [1], la question de l'éternité du monde ou de sa création se mêle à celle de la nature du possible, et celle-ci entraîne avec elle le grand problème scolastique du nominalisme ou du réalisme. Ainsi que nous l'avons indiqué en traitant de la philosophie d'Avicenne, le problème du nominalisme n'est pas aussi nettement dégagé dans la scolastique orientale qu'il le fut dans la scolastique occidentale ; mais il s'y découvre de temps à autre, et, ici en particulier, il apparaît sous une forme assez saisissante. Le possible, pensent les adversaires de Gazali, a besoin d'un

1. *Téhâfut*, question 1 : « Fausseté de l'opinion des philosophes sur l'éternité du monde » ; question 2 : « Fausseté de leur opinion sur la perpétuité du monde, du temps et du mouvement ».

lieu où il réside. Tout ce qui est produit, expliquent-ils, est précédé par une matière dans laquelle cela est produit; le produit ne peut se passer de matière; donc la matière elle-même n'est pas produite; et il n'y a de nouveau que les formes, les accidents et les modes qui surviennent dans cette matière. — Gazali refuse de reconnaître l'extériorité de la matière qui serait le lieu des possibles. Il se déclare franchement nominaliste. La possibilité pour lui se ramène à un jugement de l'intelligence [1] : « Toute chose dont l'intelligence suppose l'existence, sans que cette supposition soit empêchée par rien, nous l'appelons possible; si cette supposition est empêchée [par quelque circonstance rationnelle], nous appelons la chose impossible; si nous ne pouvons supposer que la chose manque, nous l'appelons nécessaire. Ce sont là des jugements intellectuels qui ne requièrent aucun être réel dont ils seraient les qualités. » L'on ne saurait s'exprimer avec plus de franchise. Par exemple, explique notre imam, si le noir et le blanc sont supposés possibles dans le corps auquel ils peuvent s'appliquer, la possibilité est une qualité de ce corps, non du noir et du blanc. Cependant l'intelligence juge que le noir et le blanc sont possibles en eux-mêmes; il n'est donc pas besoin d'une matière à laquelle s'applique la possibilité. — Mais ses adversaires réalistes lui répondent : Vous faites erreur; l'intelligence ne renferme pas les possibles, mais seulement la science de

1. *Téhâfut*, éd. de Boulaq, p. 19.

la possibilité. Supposez que tous les hommes intelligents viennent à mourir; le possible cessera d'être connu, mais ne cessera pas d'être. Le blanc ou le noir, contrairement à ce que vous avancez, ne sont d'ailleurs pas possibles en eux-mêmes. Nous savons fort bien qu'ils sont impossibles sans un corps dans lequel ils résident; le changement de couleur n'est possible que dans le corps; la possibilité doit donc être attribuée à la matière. — Gazali réplique : sans doute la connaissance exige un connu; mais ce connu est dans l'intelligence. Pourquoi, demande-t-il, les Philosophes qui sont nominalistes en ce qui concerne les idées générales, les considérant comme existant dans l'esprit, ne le sont-ils pas en ce qui concerne la possibilité? — Ici, il nous semble que Gazali fausse d'une manière trop sensible la pensée des Philosophes; car nous avons vu que, pour eux, les idées générales ont une existence, mystérieuse sans doute, mais fort réelle, en dehors de l'esprit, dans l'intellect agent. Gazali, beaucoup plus positif à certains égards que les Philosophes, paraît ignorer l'intellect agent; hors des réalités actuelles, il ne connaît d'idées que dans l'esprit. On peut donc convenablement l'opposer à Avicenne comme un nominaliste à un réaliste.

La création du possible suppose une détermination, un choix entre plusieurs possibles; et nous touchons là à un point d'une importance capitale, non pas seulement dans la philosophie de Gazali, mais, à notre avis, dans la philosophie universelle. Ce point, Gazali a le grand honneur d'y avoir appuyé, de l'avoir mis en

pleine saillie : Est-il vraiment nécessaire d'affirmer à l'origine des choses un choix arbitraire entre plusieurs possibles, ou ne peut-on pas éviter ce recours à l'arbitraire en admettant que le monde a été fait, tel qu'il est, par convenance? Cette dernière opinion, selon notre auteur, est celle des philosophes. Le monde, pour eux a été fait avec les dimensions, dans le mode, même dans le temps les plus convenables[1]; il n'y avait pas indifférence absolue entre les possibles. Que l'on considère par exemple les sphères célestes et les étoiles fixes; on les voit déterminées en nombre, en grandeur, en position; toute autre détermination que celle qui a été réalisée en eût été différente, et nous devons croire qu'elle n'aurait pas présenté les mêmes avantages. Seulement les motifs qui ont présidé à l'organisation du monde, échappent pour la plupart à la faiblesse de l'intelligence humaine, et celle-ci ne les saisit que dans un petit nombre de cas, notamment à propos de l'inclinaison de l'écliptique sur l'équateur et de l'excentricité des sphères. — Gazali répond que l'on ne peut éviter d'admettre une spécification arbitraire dans deux cas au moins : la détermination du sens du mouvement des sphères et la fixation des pôles[2]; car les pôles eussent pu être placés également bien aux extrémités de n'importe quel autre diamètre de la sphère-limite, et tous les mouvements des astres eussent pu être aussi bien dirigés en sens inverse; pourquoi ces points, pour-

1. *Téhâfut*, p. 11.
2. *Téhâfut*, p. 12.

quoi ce sens? Et alors Gazali, invoquant la volonté du Créateur, la définit comme la faculté qui a pour essence de spécifier une chose entre plusieurs également possibles. — Cette sorte de faculté, qui décide en dehors de toute raison, ses adversaires refusent de la concevoir[1]; nous n'en avons pas l'expérience, disent-ils, et posant, sous une forme plus noble, le célèbre problème de l'âne de Buridan, ils affirment qu'un homme altéré, placé entre deux coupes d'eau, identiquement semblables et situées par rapport à lui de façon identique, ne prendra ni l'une ni l'autre et se laissera mourir de soif. — Mais Gazali réplique que tout d'abord la volonté de Dieu n'est pas comparable à la nôtre; et, quant au problème de l'homme altéré, il le résout délibérément en sens inverse. Cet homme placé entre deux fruits pareils, pareillement situés par rapport à lui, prendra l'un des deux par l'effet d'une faculté dont l'essence est de spécifier une chose entre ses semblables. — Voilà une dispute pittoresque qui signale d'une façon frappante la différence entre le caractère volontaire et par conséquent au fond moral, de la philosophie de Gazali, et le caractère intellectualiste de celle d'Avicenne.

Cette idée d'une autorité active qui décide un possible, qui inaugure une série, Gazali en fait usage dans les problèmes d'infinitude. Les Philosophes avaient pris dans ces problèmes une position qui laissait des côtés faibles. On se souvient que d'une part ils admet-

1. *Téhâfut*, p. 11.

taient une infinitude de durée écoulée, tandis que de l'autre ils refusaient d'admettre une infinitude d'étendue actuelle, ainsi que la régression à l'infini d'une série de causes et d'effets. Gazali porte son principal effort contre la thèse d'un temps infini écoulé; il n'y a, selon lui, aucune différence logique entre les questions d'infinitude dans le temps et dans l'espace. De même que les Philosophes avaient dit : il n'y a au delà de l'espace occupé par le monde ni plein ni vide, il n'y a en réalité hors du monde pas d'étendue, de même il dit : il n'y a au delà du temps de la vie du monde ni avant ni après, il n'y a hors du monde point de durée. Le temps est créé avec et comme le monde. — Et quand ses adversaires lui objectent : vous reconnaissez cependant que Dieu aurait pu créer le monde cent ans, deux cents, trois cents ans plus tôt qu'il ne l'a fait, donc vous êtes forcé d'admettre avant le monde une durée mesurable, un temps, — il leur répond en leur retournant l'argument et l'appliquant à l'espace : de même vous, vous reconnaissez que Dieu eût pu donner au monde cent coudées, deux cents, trois cents coudées de plus; donc vous êtes forcés d'admettre hors du monde une étendue mesurable, un espace. En vérité, conclut-il, ce que nous ajoutons ainsi au delà des limites du monde n'est que le produit de notre imagination [1]. L'imagination ne peut se défendre de prolonger le temps, de prolonger l'espace; mais la

1. *Téhâful*, p. 17.

raison n'a pas à se soumettre aux exigences de l'imagination. Gazali a donc vraiment conçu le temps et l'espace comme des conditions de l'exercice de notre faculté imaginative ou, si l'on veut, de notre perception sensible, plutôt que comme des réalités externes; et cette conception, qu'il exprime à diverses reprises et avec beaucoup de vigueur, témoigne de la hardiesse et de la profondeur de sa pensée philosophique.

Continuant sa critique, il tâche de montrer à ses adversaires que, s'ils admettent l'infinitude du temps passé, ils n'ont aucun motif de rejeter la possibilité d'une régression à l'infini des causes, qu'en conséquence ils sont incapables de prouver que Dieu est l'agent du monde et que le monde est son acte. Il y a, dit-il en raillant, des matérialistes qui croient que le monde est éternel et qu'il n'a pas d'auteur; ces impies sont du moins plus logiques que les Philosophes qui, ayant affirmé un monde éternel, croient encore utile après cela de lui donner un auteur. L'on se rappelle que l'argument décisif des Philosophes en cette question consistait à dire : un ensemble de causes enchaînées dont chacune n'est que possible n'est lui-même que possible; il a donc besoin d'une cause située hors de lui qui soit nécessaire. Gazali rejette l'argument : ce qui est vrai de l'unité peut ne l'être pas de la somme; chaque terme de la série peut être seulement possible, et la série dans son ensemble être nécessaire. Vous, dit-il, qui admettez l'éternité du monde, quand vous assistez à la succession des jours et des nuits, vous

voyez là des phénomènes dont chacun a un commencement tandis que leur somme n'en a point. Ainsi pourrait-il en être de la série des causes [1]. — En ce qui concerne la perpétuité ou l'anéantissement du monde [2], Gazali dit que, d'un commun accord, cette question ne peut être tranchée par voie rationnelle, mais qu'elle est du ressort de la révélation. Le Motazélite Abou'l-Hodéïl el-Allâf est le seul qui ait soutenu la nécessité rationnelle de la fin du monde.

La position de notre docteur dans ce grand problème de l'infinitude est donc très nette et n'est pas celle d'un sceptique. Gazali est partisan de la limitation des séries, aussi bien dans le temps et dans l'espace que dans la causalité. Il manie l'argumentation avec assez de dextérité pour pousser, quand il le veut, ses adversaires dans l'opinion opposée; mais c'est pour les y condamner. Son opinion propre ne varie pas; et elle est fixée à un point spécial, à l'impossibilité qu'il éprouve à admettre le nombre infini [3]. Ce nombre est absurde, prétend-il, car il doit être ou pair ou impair; s'il est pair, il peut devenir impair par l'addition d'une unité; mais comment ajouter une unité à ce qui n'a pas de fin? Et s'il est impair, l'objection se répète à l'inverse. Il ne peut par conséquent être ni pair ni impair, donc il est impossible. — Chez Gazali, la distinction de la puissance et de l'acte, à propos de l'infini, n'a pas l'importance qu'elle a chez

1. Quatrième question du *Téhâfut*.
2. Deuxième question.
3. *Téhâfut*, p. 9. Cf. *Ihyâ*, I, p. 79.

Avicenne. On le sent d'une autre école. Au fond, sa pensée s'appuie dans ces questions sur un concept d'une tout autre nature que les concepts péripatéticiens : elle est dominée par la vision, presque par l'obsession de la volonté divine, de cette volonté créatrice et toute-puissante qui produit tout à son gré, au-dessous de laquelle il n'y a que fini, et à laquelle on ne demande pas de raison ni de compte. C'est bien cette souveraine puissance que Gazali est habitué à révérer; le reste se rapetisse à ses yeux; l'immensité, la fécondité, l'antiquité de la matière ne l'impressionnent plus; il n'est plus païen, il est presque chrétien.

Notre auteur aborde ensuite la question tant agitée par les musulmans, des qualités de Dieu. Les Philosophes, d'accord en cela avec les Motazélites, avaient été préoccupés de sauvegarder l'unité du premier être, et n'avaient point voulu admettre en lui de qualités ou attributs qui y eussent créé une sorte de multiplicité. La description que font les hommes des qualités divines était pour eux toute verbale, et ne pouvait être qu'une description négative de l'être inconcevable de Dieu. Gazali exprime leur pensée dans un long et éloquent morceau[1] que je regrette de ne pouvoir citer. Les qualités de Dieu y sont tour à tour ramenées à son essence et identifiées avec elle. L'existence du Premier est une existence sublime d'où découlent toutes les autres

1. A la fin de la question 5.

choses par une procession nécessaire, comme le jour et la chaleur découlent du soleil, mais avec cette différence que le Premier connaît ce qui sort de lui, et le veut d'une volonté qui est la même chose que sa puissance, et le réalise par une puissance qui est la même chose que sa connaissance, en sorte que tous ses attributs, volonté, science, puissance, et les autres, se réduisent à son essence. « Rien n'est absolument pur de tout défaut que l'Être premier; il est le bien suprême; il possède la grâce et la beauté parfaites. Il est aimé, qu'il le soit ou non par d'autres que lui, de même qu'il est intelligent et intelligible, qu'il soit compris ou non par d'autres que par lui. Tous ses attributs sont des abstractions qui signifient son essence, qu'il perçoit son essence et qu'il la comprend. La compréhension qu'il a de son essence est identique à l'essence même, car il est intelligence pure, et ainsi tout se ramène à un seul sens. »

— Illusion, répond Gazali [1]; en vain, en niant le caractère positif des attributs divins, ces hérétiques croient échapper à la nécessité de reconnaître des distinctions dans l'être de Dieu. Leurs prétentions sont chimériques. Pour lui, il ne s'effraie pas de cette multiplicité que l'intelligence humaine découvre en Dieu, car il a de l'unité d'un être une conception beaucoup plus psychologique. L'unité personnelle n'est pas une unité arithmétique, mais bien une unité vivante qui n'exclut pas la diversité. A quoi bon chercher à nier cette variété

1. Question 6.

de la vie divine dont malgré tout l'évidence s'impose?

Lorsque Avicenne admet que Dieu connaît autre chose que lui-même, sans conteste il affirme en lui une multiplicité. Il distingue au moins la connaissance qu'il a de son essence et celle qu'il a d'autre chose. Il y a des philosophes qui ont nié que Dieu connût autre chose que lui-même; mais Avicenne, dit-il, a rougi de cette opinion honteuse. Au reste, si le monde sort nécessairement de lui, Dieu n'a même pas besoin de se connaître soi-même[1]; il peut faire émaner le monde inconsciemment, comme le soleil fait émaner ses rayons.

Gazali reproche aux Philosophes de n'avoir pas donné d'essence, de quiddité à Dieu[2]; ils ont voulu qu'il fût être pur, afin de n'avoir pas à distinguer en lui la quiddité de l'être. Plus psychologue, notre imam maintient que Dieu, comme toute personne, a une essence, et ne croit pas par cette affirmation porter atteinte à son unité véritable. — Il fait encore aux Philosophes cette objection de n'être même pas capables, du moment qu'ils admettent l'éternité de la matière, de démontrer que Dieu n'a pas de corps[3]; qui ne peut pas prouver que le monde est produit, ne peut pas établir que le monde n'est pas Dieu. Dans les questions relatives à la procession de la multiplicité par les sphères, Gazali se montre à la fois très modéré et très dégagé des influences grecques. La proposition que le ciel est un

1. Question 11.
2. Question 8.
3. Question 9.

animal est pour lui une pure hypothèse[1]; il n'a pas de preuve rationnelle à opposer à cette doctrine; mais il défie les Philosophes d'en apporter en sa faveur. Certes, Dieu est assez puissant pour placer la vie en tout corps; mais nous ne savons pas si en fait il l'a donnée au ciel; les arguments des Philosophes sur ce sujet sont bons tout au plus pour autoriser une présomption. — Nous devons reconnaître ici que l'attitude de Gazali est beaucoup moins celle du scepticisme que du bon sens.

Abordons maintenant la grave question de la spiritualité de l'âme[2]. Sur ce point la critique de Gazali est assez singulière, à mon sens, et nous allons voir se justifier dans une large mesure la réputation de sceptique que lui ont faite les savants modernes. Les Philosophes avaient donné de la spiritualité de l'âme plusieurs preuves dont quelques-unes semblaient fortes et de nature à servir et à consolider la foi religieuse. Gazali les énumère, les expose, les analyse, puis avec une sorte de plaisir de dilettante, il les fouille, les dissèque, les déchire et n'en laisse substituer rien. Il compte dix de ces preuves; nous les condenserons en un plus petit nombre.

Les connaissances intellectuelles, avaient dit d'abord les Philosophes, résident dans l'âme de l'homme, et elles sont indivisibles; or le lieu de l'indivisible doit être

1. Question 13.

2. Question 17. « Les Philosophes sont incapables d'établir la preuve rationnelle que l'âme de l'homme est une substance spirituelle, subsistant par elle-même. »

indivisible lui-même, donc il n'est pas un corps. — A quoi notre imam répond : cette preuve dépend de la proposition que le corps est divisible à l'infini; mais qu'est-ce qui empêche d'admettre une opinion, qui, dit-il, est celle des Motékallim et qu'en effet nous rencontrons chez eux, à savoir que la science réside dans l'atome indivisible? Cette opinion nous semble un peu étrange; Gazali y parait habitué : on n'y peut rien objecter, dit-il, sinon la difficulté de concevoir comment toutes les sciences avec leur étendue et leur variété résident dans un atome et le laissent indivis; mais une difficulté analogue s'élève dans l'autre sens, car comment l'âme serait-elle plus apte que l'atome à être le lieu de la science, si elle est elle-même une substance une et indivisible? Les deux hypothèses sont équivalentes aux yeux de Gazali. Quant à la question même de la divisibilité à l'infini, il s'abstient de l'aborder, disant que la discussion en serait trop longue; mais il traite les arguments des Philosophes à ce sujet, et notamment l'argument du contact qui est le plus important, de sophismes.

Si la science, insistent les Philosophes, résidait dans une partie du corps, l'ignorance pourrait exister dans une autre, et l'homme serait à la fois savant et ignorant dans une même chose. — Le désir et l'appétit, répond Gazali, existent chez les animaux, et l'on ne voit pas que l'animal ait à la fois l'appétit et le dégoût d'une même chose, car les sentiments répartis dans des organes divers ont un seul centre d'attache qui est l'âme.

Les Philosophes n'établissent donc pas qu'il y ait une différence entre l'âme de l'homme et celle de l'animal, ni que celle-là, au lieu d'être une substance simple, ne soit pas comme celle-ci imprimée dans un corps. De quelle façon la science résiderait-elle dans le corps, en vérité nous ne le savons pas; ce ne serait pas à la façon de la couleur qui, étendue sur le corps, se divise avec lui; mais ce pourrait être de quelque autre manière. Tout cela, conclut l'imam, n'est pas connu d'une connaissance ferme. Votre opinion, à vous, Philosophes, peut bien être très probable, elle peut être appuyée sur des arguments très forts; mais nous nions qu'elle soit l'objet d'une science certaine, inaccessible à l'erreur et où le doute ne se glisse point.

Les Philosophes ont, en faveur de la spiritualité de l'âme, une grande preuve, célèbre aussi dans la scolastique chrétienne, qui est que les sens ne saisissent pas leurs organes, que si donc l'intelligence comprenait par un organe corporel à la manière des sens, elle ne se comprendrait pas elle-même. — Mais, réplique Gazali, cela ne constitue pas une preuve rigoureuse. Passons à l'adversaire que les sens, par exemple la vue, ne s'atteignent pas eux-mêmes, quoique au fond nous n'acceptions pas cette opinion[1], il n'en reste pas moins vrai que le

1. Je ne comprends pas ce que veut dire Gazali en affirmant qu'il croit que la vue saisit son organe, mais que c'est là une croyance trop contraire à l'usage, pour qu'il ose s'en servir comme d'argument. Sur la théorie de la vision physique chez Gazali, cf. Schmoelders, *Essai*, p. 242. Schmoelders, p. 238, a fort bien remarqué le goût de notre imam pour les

fait que plusieurs sens ne saisissent pas leurs organes ne prouve pas que l'intelligence soit incapable de saisir le sien. Il en est de l'adversaire ici comme d'un homme qui dirait : tous les animaux pour manger meuvent leur mâchoire inférieure, en oubliant le crocodile qui meut sa mâchoire supérieure. Qu'est-ce qui prouve que l'intelligence n'est pas un sens qui fait exception parmi les autres, comme le crocodile parmi les animaux? — Tous les sens se fatiguent à l'usage, ont encore dit les Philosophes; l'intelligence au contraire devient plus lucide et plus puissante à mesure qu'elle s'exerce. — Cela encore, riposte Gazali, ne prouve rigoureusement rien. C'est une observation sur la façon dont se comporte l'intelligence, ce n'est pas une démonstration. Si l'intelligence continue à être en pleine vigueur après que d'autres sens, l'ouïe, la vue, ont commencé à s'affaiblir, cela peut tenir à ce que l'intelligence est plus jeune, car elle n'est mûre que vers la quinzième année; de même la barbe blanchit après les cheveux, parce qu'elle est plus jeune qu'eux.

Et voici une autre preuve assez curieuse que nous n'avons pas relevée antérieurement. Les Philosophes disent : Le corps de l'homme avec ses accidents, sa forme, ses parties, change continuellement; il se défait et se refait sans cesse, par la nourriture, par les maladies; il maigrit, il engraisse, il grandit, si bien que vers l'âge de quarante ans il ne reste plus dans ce corps

questions d'anthropologie et de physiologie. Nous ne saurions malheureusement insister sur ce côté de sa personnalité intellectuelle.

rien de ce qui le formait au moment où il est sorti du ventre de sa mère. Tous les éléments qui constituaient le fétus ont été éliminés; à leur place est un corps nouveau, et l'on dit pourtant en le voyant : c'est le même homme; il faut donc bien qu'il y ait au delà du corps quelque chose qui ne change pas et qui ait une existence distincte de l'existence corporelle: cette chose est l'âme. — Gazali s'embarrasse peu de ce joli argument; il en est, remarque-t-il du premier coup, tout à fait de même pour les bêtes, ainsi que pour les plantes. On dit d'un arbre qui a vieilli et s'est développé : c'est le même arbre, comme on le dit d'un homme. Mais en outre, Gazali nie que le remplacement des particules du corps soit complet. D'après les principes mêmes des Philosophes qui admettent la divisibilité de la matière à l'infini, on doit croire qu'un homme, vécût-il cent ans, garde toujours dans le mélange de ses humeurs quelque partie infinitésimale de la goutte de sperme qui l'a engendré. Ainsi si dans un vase contenant un litre d'eau, on verse un autre litre, dans ce mélange un nouveau litre, un autre encore dans un litre de ce second mélange, et ainsi de suite à l'infini, il restera toujours dans les plus éloignées de ces combinaisons successives, quelque parcelle de l'eau du premier vase.

Enfin vient la preuve par les universaux. Nous connaissons cette preuve : l'intelligence en voyant un homme particulier dans des conditions déterminées de forme, de couleur, de temps, de lieu, de situation, per-

çoit l'homme en général, pur de toutes ces conditions. Or, cette absence de conditions corporelles ne tient évidemment pas au corps; elle ne peut donc tenir qu'à la nature spirituelle de l'âme qui atteint les intelligibles. — Cet argument puissant n'émeut pas notre docteur; celui-ci se met à expliquer le fait de la généralisation d'une manière qui pourrait aussi bien convenir à nos matérialistes modernes. Rien, dit-il, n'est dans l'intelligence que ce qui est dans le sens; mais ce qui est dans le sens est un ensemble complexe que le sens ne peut pas décomposer, tandis que l'intelligence le peut. Quand cette décomposition — qui est ce que nous appellerions l'abstraction — a été opérée, une partie dégagée de toute connexion reste dans l'intelligence en tant qu'idée particulière, mais avec cette condition qu'elle peut être mise de nouveau en connexion avec d'autres sensibles, différents de ceux qui s'y joignaient d'abord; c'est ce que signifie l'appellation de « générale ». Une forme particulière et sensible reste dans l'intelligence, et cette forme est susceptible d'entrer également en rapport avec d'autres particuliers que saisiront les sens. Quand un homme voit de l'eau, il en résulte une forme dans son imagination, qui servira de nouveau quand il reverra de l'eau; s'il vient à voir du sang, cette forme ne lui servira pas, ou du moins ne sera-ce que par une partie d'elle, par la forme du liquide. Quand un homme voit une main petite et noire, puis une main longue et blanche, il en résulte en lui une forme représentant la disposition générale des cinq doigts avec leurs pha-



langes, leurs ongles, leurs écartements relatifs, et cette forme sert pour les deux mains. Ce en quoi les deux particuliers sont semblables ne donne lieu qu'à une forme dans l'imagination; ce en quoi ils diffèrent fournit deux images distinctes. Il n'y a donc rien qui autorise à affirmer qu'une idée générale n'a pas de position corporelle, ni qu'elle ait besoin pour subsister d'autre chose que d'un corps.

L'on pourrait croire que cette série de réfutations faites dans le sens matérialiste, d'une thèse aussi importante que celle de la spiritualité de l'âme, marquerait le terme extrême des attaques de Gazali contre la raison spéculative; il semble que quelque remords devrait enfin le saisir de chercher à abîmer ainsi l'œuvre des Philosophes dans ce qu'elle paraissait avoir de plus élevé, de plus utile, de meilleur. Et cependant notre docteur va, s'il se peut, encore plus loin, dans une question non moins grave que la précédente, celle de la causalité; là, la hardiesse de sa négation dépasse encore tout ce dont nous avons été témoin jusqu'ici; il est juste pourtant d'observer qu'il avait eu probablement, en cette matière, des devanciers nombreux dans l'école des Motékallim. La thèse de Gazali sur la causalité est aussi brève que tranchante; peu de mots sont nécessaires pour la résumer : La liaison, dit-il, de ce que l'on a l'habitude de regarder comme cause avec ce que l'on a l'habitude de regarder comme effet, n'est pas nécessaire à nos yeux. Autre est la cause, autre est l'effet;

nier l'un n'est pas nier l'autre; affirmer l'un n'est pas affirmer l'autre. On nous donne par exemple le fait d'être désaltéré et celui de boire, le lever du soleil et la lumière, la mort et la décollation, l'absorption du purgatif et la purgation, le coton jeté au feu et le fait qu'il est consumé; autant d'exemples d'associations qui peuvent se rencontrer souvent, mais dont rien ne prouve la nécessité. Ce sont là des choses distinctes créées à la suite l'une de l'autre: la première ne peut être dite agent de la seconde. Gazali ne veut pas que le soleil soit agent de la lumière, que le remède le soit de la guérison, que le feu le soit de la combustion; il ne veut d'agent en tous ces phénomènes, — et ici reparaît la dominante de sa pensée, — il ne veut, dis-je, d'agent que Dieu.

Dieu est le créateur unique et véritable de tous ces faits successifs dont se compose la vie du monde; son action ne cesse jamais, elle se renouvelle à chaque instant, elle associe, quand il lui plaît, ces phénomènes que nous avons l'illusion de regarder comme des causes et des effets; mais elle peut à tout moment cesser de répéter cette même association et produire ce que nous appelons le miracle.

Arrêtons-nous. Cette négation de la causalité infirme une thèse positive que nous avons rencontrée plus haut et à laquelle notre auteur paraissait attacher une certaine importance, je veux dire la preuve du premier être par l'impossibilité de la régression à l'infini d'une série de causes et d'effets. Du moment que la causalité

n'est rien, l'idée d'une série causale n'a plus de sens. Il ne reste donc au scepticisme de Gazali que deux grandes bornes qui apparaissent maintenant avec une majestueuse netteté : l'une l'impossibilité du nombre infini, l'autre la nécessité d'un principe de détermination entre les possibles. Comparons l'état d'esprit où cette discussion a amené notre penseur avec diverses attitudes intellectuelles réalisées de notre temps, nous verrons que le critique musulman n'est peut-être pas fort éloigné de nous. Je ne sais si en fait il y a quelque esprit qui réalise un état identique au sien; mais je crois qu'il pourrait y en avoir. Sans doute les spiritualistes ne toléreront pas la ruine complète qu'il a tenté de faire des preuves des Philosophes sur la spiritualité de l'âme. Pour moi, je crois valable encore le grand argument que le lieu des intelligibles ne peut pas être la matière. Relativement aux questions d'infinitude, beaucoup de personnes, encore de nos jours, s'arrêtent, comme l'imam arabe, devant l'impossibilité du nombre infini. Je serais sur ce point plus sceptique; je ne connais aucune preuve contre la possibilité d'une infinitude d'étendue réalisée ou de durée écoulée, et la conception du nombre infini cesse d'être contradictoire, à mon sens, dès qu'on observe que ce nombre est une certaine résultante qui n'a pas les propriétés du nombre fini. Mais quant à la nécessité d'un principe de spécification entre les possibles, je crois que peu d'esprits peuvent la méconnaître. C'est là le dernier appui contre le scepticisme dans l'ordre de la spéculation métaphysique; c'est

le roc fondamental, le bloc angulaire dans la construction de tout système défini, et l'on doit faire à Gazali un mérite transcendant d'avoir creusé jusqu'à lui, et de l'avoir, sous les coups de sa dialectique, clairement et puissamment fait résonner.

L'école philosophique demeura à peu près improductive dans l'Orient musulman après Gazali; mais un demi-siècle après lui florissaient au Magreb les Ibn Badja, les Ibn Tofaïl et les Averroës.

CHAPITRE IV

LA THÉOLOGIE DE GAZALI.

Ayant ruiné le système des Philosophes et ceux des autres hérétiques, Gazali établit celui de la théologie orthodoxe. Ses écrits en cette matière sont restés l'expression adéquate de la foi musulmane. Le principal est le traité de l'*Ihyâ* ou la rénovation des sciences religieuses. Ce traité renferme de longues instructions sur les pratiques de liturgie ou de piété prescrites ou recommandées dans l'islam, dont nous n'avons pas à nous préoccuper. Nous devons borner notre tâche à la recherche et à l'indication des idées ou des tendances d'ordre philosophique qui ont présidé à l'établissement de cette théologie.

Parmi les thèses de cet ordre, la plus intéressante est celle qui a pour objet la définition de la véritable science et la légitimité de la spéculation rationnelle en matière de foi. C'est par elle que notre docteur débute. Nous l'analyserons et la résumerons; nous exposerons ensuite la forme qu'a prise entre ses mains la

théodicée; et nous achèverons le chapitre par quelques exemples montrant comment il a interprété dans un sens philosophique certaines expressions un peu grossières de la révélation.

Quant aux tendances générales que manifeste cette doctrine, les deux plus importantes à signaler sont un sentiment presque chrétien qui l'anime tout entière et dont nous noterons plusieurs indices, et le parti pris de la débarrasser des subtilités du raisonnement, du poids des argumentations. Le docteur s'adresse au cœur plus qu'à l'esprit; il parle au peuple plus qu'aux savants. Comme plusieurs de nos théologiens chrétiens, saint Jean Chrysostome, Fénelon, saint François de Sales, il recherche les images à la fois familières et nobles que fournit la nature. La première preuve qu'il invoque est toujours en principe la preuve d'autorité, celle qui est tirée du livre révélé; la seconde est la preuve traditionnelle; et en troisième lieu seulement, s'il peut penser que les deux premières ne sont pas encore assez frappantes, il fait apparaître la preuve rationnelle. Évidemment nous entrons ici dans une tout autre atmosphère que l'atmosphère philosophique; nous avons dépouillé la vanité de l'esprit pour pénétrer dans un monde plus humble, plus intime, plus intérieur.

L'éloge de la science est grand sous la plume de Gazali[1]; mais cet éloge s'adresse à une conception qui,

1. *Ihyâ*, I, p. 4-6, section « de l'excellence de la science ».



de même que chez les ascètes chrétiens, ressemble plutôt à celle de la sagesse qu'à celle de la science proprement dite. « Le plus excellent des hommes, dit une tradition, est le croyant savant : il est utile quand on a besoin de lui, et quand on n'en a pas besoin, il se suffit à lui-même. — La foi, énonce une autre, est comme un homme nu, dont le vêtement est la piété, la parure, la crainte du mal, et le fruit, la science. » La plume est mise ainsi en parallèle avec l'épée : « Les gens de science indiquent aux hommes la révélation des prophètes; ceux qui combattent dans la guerre sainte frappent de leurs épées pour cette révélation. Au jour de la résurrection, l'huile de la lampe des savants sera mise en balance avec le sang des martyrs. » — « Il n'y a rien de plus élevé, a dit quelqu'un, que la science : les rois jugent les hommes, les savants jugent les rois. » Cette science excellente est une science morale : « Ceux qui ont la science de Dieu et de sa religion sont les héritiers des prophètes »; le plus haut degré après la prophétie est celui des savants prédicateurs « qui rapprochent les cœurs des hommes de leur Seigneur; car l'être le plus noble sur terre est l'homme, et la plus noble partie de l'homme est le cœur; le docteur s'occupe de perfectionner et d'éclairer le cœur, de le purifier, de le pousser près de Dieu ».

Il y a une science d'obligation [1]. Le prophète a dit : « La recherche de la science est une obligation pour

1. *Ihyâ*, I, p. 10 et suiv.; section sur « la science d'obligation ».

tout musulman ; cherchez-la, dussiez-vous aller jusqu'en Chine. » En quoi consiste cette science, dont l'étude incombe à tout croyant? L'on diffère d'avis là-dessus; « il y a plus de vingt avis, observe Gazali, et chaque docteur a prôné la science qui lui était le plus familière » ; les Motékallim ont dit : c'est le *Kalâm* puisque, par lui, on arrive à la croyance unitaire, à la connaissance de l'essence et des qualités de Dieu. Les jurisconsultes ont dit : c'est le droit, puisque par lui on connaît les choses permises et les choses défendues. Les commentateurs et les traditionnistes : c'est la science du livre saint et des traditions, puisque par elle on parvient à toutes les sciences; et les Soufis : c'est notre propre science. Gazali donne à son tour son avis dont on remarquera le caractère essentiellement religieux, mais où l'on distinguera aussi la marque d'un fin et lumineux bon sens.

La science, pour lui, se divise en science d'action et en science de contemplation [1], division qui est la transcription de celle des philosophes en science spéculative et en science morale. La science qui s'impose à tout homme intelligent et formé comprend trois parties relatives à la foi, aux actes qui doivent être accomplis, à ceux dont on doit s'abstenir. Au moment où l'homme intelligent a atteint la puberté, dès l'instant où le soleil se lève, la première chose qu'il lui est nécessaire de connaître, ce sont les deux paroles du

1. Contemplation, découverte, *mokâchafah;* c'est ordinairement un terme mystique.

témoignage : « Il n'y a de Dieu qu'Allah ; Mahomet est son prophète. » Il doit en comprendre le sens ; il n'est pas nécessaire qu'il en découvre la vérité par un examen spéculatif et par les preuves de la dialectique ; c'est assez qu'il y croie et qu'il s'y attache résolument, sans que le doute l'ébranle ni que son âme vacille, car le prophète n'a demandé aux plus vils des Arabes que la confiance et le repos dans la foi, non dans les preuves. Il a ainsi indiqué quelle était la science obligatoire en ce premier instant. Si cet homme vient à mourir en ce moment-là, possédant cette science, il meurt dans l'obéissance.

Ce qui doit être su en outre de cela n'est exigible qu'au fur et à mesure des circonstances ; et ces circonstances se présentent selon la division de la science, ou dans les actes à accomplir, ou dans les actes à éviter, ou dans la croyance même. Pour ce qui est des actes à accomplir, l'homme qui a vécu depuis ce premier instant du matin où nous nous étions placé jusqu'au midi, a dû connaître les devoirs qui s'imposaient à lui pendant ce laps de temps, soit la purification et la prière. Pour pouvoir s'acquitter de ces préceptes en leur temps, il a dû les connaître un peu avant la limite extrême marquée pour leur accomplissement, soit avant l'heure de midi. De même s'il vit jusqu'au mois de Ramadan, il sera tenu de connaître les prescriptions du jeûne assez à temps pour s'y conformer. En ce qui concerne les actes prohibés, il faut qu'il les connaisse selon les cas qui peuvent se présenter pour lui, étant donnée sa

situation; car s'il est aveugle, il n'a pas besoin de savoir ce qu'il est défendu de regarder, ou s'il mène la vie nomade, il n'a pas besoin de savoir où il est défendu de résider. Et quant à la foi et aux actes du cœur, il doit de même s'instruire à leur sujet selon les circonstances intellectuelles par lesquelles il peut passer. Ainsi s'il lui vient un doute sur les paroles du témoignage, il doit aussitôt apprendre ce qui est nécessaire pour dissiper ce doute; mais s'il ne songe à rien qui soit contraire à la foi, et qu'il meure sans connaître les preuves de l'éternité et des qualités de Dieu, ni les autres démonstrations théologiques, il meurt croyant.

On sent dans cette analyse une certaine réserve, mais non pas du mauvais vouloir à l'égard de la science. Ce premier exemple est déjà très topique et donne une idée des dispositions d'esprit que Gazali apporte dans la théologie.

Notre auteur divise ensuite [1] les sciences en sciences légales et en sciences non légales; il est intéressant de connaître sa pensée sur ces dernières. Elles sont, à ses yeux, ou louables ou blâmables. Celles qui sont louables sont celles qui sont nécessaires pour le bon ordre des choses temporelles, comme la médecine, le calcul; et celles-là sont dans une certaine mesure obligatoires; mais elle ne le sont que collectivement. La médecine, nécessaire pour l'entretien des corps, le calcul, nécessaire pour les transactions commerciales et le règlement des

1. *Ihyâ*, I, p. 12.

héritages, doivent être connus par quelque personne dans une certaine région. Il en est de même des autres métiers, l'agriculture, le tissage, la couture, l'art de poser les ventouses, l'administration. Celui qui a créé les hommes avec des besoins, leur a donné aussi les moyens de les satisfaire; et il n'est pas permis de s'exposer au dommage en négligeant ces moyens. — Remarquons comme cette pensée est peu fataliste et comme elle porte le caractère chrétien. — Ce qui est d'obligation dans ces sciences, ajoute Gazali, c'en est la partie commune et élémentaire; il ne faut pas regarder comme d'obligation l'étude des procédés les plus délicats dans les métiers ni les recherches compliquées en calcul et en médecine, car ce sont là des choses dont on peut se passer, mais qui pourtant sont bonnes aussi, si l'on n'y voit qu'un moyen d'augmenter l'efficacité de ces arts dans la mesure où l'on en a besoin; — opinion aussi modérée que large et qui ouvre à l'esprit, sans l'y précipiter, tout le champ de la découverte scientifique. Il n'y a de positivement blâmables, selon notre auteur, que l'art de la magie et des talismans, et celui des prestidigitateurs: sont de droit public la poésie, lorsqu'elle ne renferme pas trop de jeux de mots, et l'histoire. La grammaire est utile pour l'étude du Livre saint; la mystique couronne la série des sciences.

L'on peut trouver que la grande science de l'histoire, si étroitement liée pourtant aux sciences religieuses et morales, est un peu dédaignée. Hormis ce point, ce jugement sur les sciences est d'un homme raisonnable, et

il approche beaucoup de ce que devait être en ce temps-là, et de ce qu'est même encore aujourd'hui, celui d'un chrétien.

Mais Gazali a traité d'une manière encore plus explicite le grand problème de l'emploi de la spéculation en matière théologique, ou de la légitimité de cette sorte de science que les Arabes ont appelé *Kalâm*. Son jugement à cet égard établira la position exacte qu'il entend prendre dans le conflit entre la raison et la foi.

La syllogistique, dit notre imam[1], et l'argumentation, le *Kalâm*, sont tantôt condamnées comme l'astrologie, tantôt regardées comme permises à tous. Sur ce sujet on exagère dans les deux sens : les uns voient dans le *Kalâm* une nouveauté condamnable, et disent que tous les péchés, sauf le polythéisme, sont préférables à l'étude du Kalâm ; les autres y voient une nécessité et une obligation. Du côté du blâme penchèrent les imams Châfi'i, Mâlik, Ibn Hanbal, Sofyan et-Tauri, et tous les traditionnistes anciens. C'est à Châfii qu'est attribué l'avis ci-dessus qui place le *Kalâm* au premier rang des péchés après le polythéisme ; on lui prête encore ce mot qu'il aurait dit à son lit de mort : « Si les hommes savaient tout ce que le Kalam renferme de passions mauvaises, ils le fuiraient comme ils fuient un lion[2]. » Ibn

1. *Ihyâ*, I, dans le livre des *Qawâ'id el-'Aqâid*, section 2e, p. 70 et suiv.

2. S'il faut regarder ces traditions comme authentiques, elles doivent se rapporter au sens ancien du mot *Kalâm*, alors qu'il désignait l'esprit de dispute âpre et de critique malintentionnée appliqué aux données de la

Hanbal traitait les Motékallim de *Zendîq*[1], et Mâlik faisait cette observation judicieuse : « Ne voyez-vous pas que si l'adepte du Kalam rencontre un homme qui est meilleur controversiste que lui, il prendra son sentiment, et qu'il est ainsi exposé à changer de religion tous les jours? » A ces condamnations la tradition ajoute la malédiction du prophète lui-même disant : « Périssent ceux qui sont plongés dans la mer des disputes! »

D'autre part, les partisans du Kalam le définissent et le défendent ainsi : Le Kalam n'est autre chose que la connaissance démonstrative de la production du monde, de l'unité et des qualités de Dieu; il enseigne la théodicée par voie rationnelle. Celui qui s'y livre doit se garder des querelles, de l'animosité, de l'animadversion, de la haine, toutes choses qui ne découlent pas plus nécessairement de la science du Kalam que l'amour-propre, l'orgueil, l'esprit de domination ne découlent de celles des traditions, des commentaires et de la jurisprudence. Dieu n'a-t-il pas dit : « Apportez vos preuves », et : « Que celui qui périt, périsse sur des preuves; que celui qui vit, vive sur des preuves »? Forte parole à invoquer en faveur de la discussion juridique; et encore ce mot où le droit est opposé à la force : « Avez-vous pouvoir sur cette affaire, ou bien avez-vous une démonstration et une

foi. Châfii ne fut certainement pas ennemi d'un emploi modéré de la faculté rationnelle en matière religieuse.

1. Ce mot ne s'adresse proprement qu'aux hérétiques. Il s'agit ici du Kalam selon l'esprit des Motazélites.

preuve? » Ali est appelé en témoignage comme ayant fait usage de la dialectique; on cite de lui une discussion contre les Kharidjites à la suite de laquelle deux mille d'entre eux se convertirent, et une autre contre les Kadarites, dont il serait trop long de rapporter les détails.

Gazali, ayant donc à choisir entre ces deux opinions opposées relativement à la validité du Kalam, va répondre au moyen d'une distinction qui lui est inspirée par des préoccupations d'ordre tout pratique et moral. Après avoir rappelé qu'il y a des choses qui sont prohibées pour elles-mêmes, comme le vin et l'attouchement des cadavres, et d'autres qui le sont pour quelque inconvénient qui peut en découler, il constate qu'il y a dans la science du Kalam de l'utilité et du danger. En tant donc qu'elle est utile, cette science est, selon les cas, ou permise ou même obligatoire; en tant qu'elle est nuisible, elle est défendue. Le danger de l'étude du Kalam est d'agiter la foi, d'en ébranler les bases; ce résultat a lieu d'abord pour tout le monde, et l'on ne sait pas toujours si toute personne reviendra ensuite à une foi solide par la démonstration ; il y a danger aussi qu'elle ne confirme les amateurs de nouveautés dans leurs idées propres, au lieu de les en détacher, à cause de l'entêtement qui naît de la discussion prolongée ; je crois que, dans la pensée de Gazali, cette observation s'applique à la controverse entre les croyants et les infidèles dans les pays où ces derniers sont en grand nombre. L'utilité du Kalam est, prétend-on, de découvrir les

réalités des choses, et de les faire connaître telles qu'elles sont. Gazali conteste cette utilité, et ici reparaissent ses dispositions sceptiques, son doute sur l'efficacité de la raison : il n'est pas sûr, observe-t-il, que le Kalam tienne toujours ces bonnes promesses ; « il trouble et égare plus souvent qu'il n'éclaire » ; il peut bien jeter un peu de lumière, mais sur des choses qui sont déjà clairement connues avant qu'on n'en vienne au Kalam. Ces mots constituent vraiment le thème fondamental de toute sa théologie philosophique : le raisonnement pour lui n'est pas un moyen de découverte ; il ne peut servir qu'à corroborer, à ordonner ou à éclairer des vérités déjà connues par la foi.

L'utilité du Kalam est unique, conclut donc Gazali, en laissant apparaître ces préoccupations d'apôtre, de pasteur d'âmes, qui ne le quittent jamais. Elle consiste à garder les bases de la foi enseignée au vulgaire, et à défendre celle-ci contre les attaques des hérétiques au moyen de la dialectique, car le vulgaire est faible et enclin aux nouveautés. Le peuple croyant, occupé seulement de la lettre du livre et des œuvres, doit être laissé à l'intégrité de ses croyances. Lui apprendre le Kalam est un pur danger; cette étude ne peut que l'ébranler dans sa foi, après quoi il ne reviendra plus à sa sécurité première. Les gens du vulgaire, attachés aux hérésies, doivent être appelés à la foi par la douceur des exhortations, non par l'aridité de la dialectique, par des discours persuasifs s'adressant à leur âme, appuyés de preuves tirées du Coran et de la tradition ; cela vaut

mieux que des syllogismes; car si ces hérétiques ne se sentent pas capables de répondre eux-mêmes aux syllogismes des Motékallim, ils peuvent toujours croire qu'un homme plus habile le ferait. Dans les pays où l'erreur est répandue, si l'on peut craindre que les enfants n'en soient touchés, il n'y a pas de mal, dit l'imam Gazali, à leur faire apprendre un peu de Kalam, en la quantité que nous en avons mise dans notre *Épître de Jérusalem*, — nous allons voir dans un instant ce que c'est, — pour leur permettre de combattre l'influence des arguments impies qu'ils pourraient entendre. Cette épître est un abrégé; les esprits plus aiguisés pourront ensuite s'assimiler la quantité de Kalam que nous avons introduite dans notre Livre de la voie juste en matière de foi (*Kitâb el-iqtisâd fî'l-i'tiqâd*) lequel a cinquante folios. Ce livre ne traite que des fondements de la foi, mais non pas des autres questions agitées par les Motékallim. Si ce traité ne convainc pas le lecteur, ajoute alors l'imam, qu'il attende que Dieu lui découvre la vérité ou qu'il tombe dans le doute et l'incrédulité, selon son destin.

La pensée de Gazali est donc tout à fait éclaircie à nos yeux : le raisonnement ne peut en aucun cas ni fonder les vérités de la foi ni les démontrer d'une façon certaine; il peut aider à la foi dans quelques cas; mais, plus souvent encore, il lui nuit. Quant aux nombreuses subtilités introduites par les Motékallim dans la théologie et aux questions connexes qu'ils y avaient ajoutées, Gazali les rejette toutes ensemble; mieux que cela : il les

dédaigne et les omet comme d'inutiles recherches et de vaines rêveries.

Achari et les Motékallim avaient agité la question de la nature et des degrés de la foi et de sa distinction d'avec l'*islâm*. Cette question est d'ordre surtout religieux; elle a pourtant des côtés intéressants pour la philosophie et la psychologie, qui nous engagent à la mentionner en quelques mots. Gazali [1], à la suite d'Achari, admet la distinction que fournit le langage ordinaire entre la foi, *îmân*, et l'islâm. La foi, c'est la croyance aux dogmes proposés; l'*islâm* est plus étendu : c'est « l'abandon » du cœur, de la langue, des membres, à la volonté de Dieu. La foi n'est que la plus noble partie de l'islam. Les œuvres ne sont pas une partie de la foi; elles s'ajoutent à la foi ou s'en retranchent selon qu'elles sont bonnes ou mauvaises. C'est en ce sens que les anciens ont dit que la foi croissait ou décroissait avec l'obéissance ou la rébellion; car la foi elle-même, entendue au sens de croyance, ne croît ni ne décroît par les œuvres. L'une des hérésies des Motazélites avait consisté à admettre que le croyant coupable de péché grave, sortait de la foi sans pour cela entrer dans l'impiété et occupait un état moyen entre ces deux états moraux. Il n'en est pas ainsi, enseigne Gazali avec l'école orthodoxe; le fornicateur, par exemple, ne sort pas de la foi par la fornication; mais il n'est plus croyant complet; c'est ainsi que l'on dit par hyperbole du cul-

1. *Ihyâ*, même livre, section quatrième sur « la foi et l'islam », p. 87. — Cf. Mehren, *Exposé de la réforme de l'islamisme*, p. 51, § 18.

de-jatte qu'il n'est pas un homme, c'est-à-dire un homme complet. Au point de vue psychologique, la foi selon notre imam est, pour la plupart des hommes, une espèce d'attache du cœur, non pas une illumination et une intuition comme elle le devient chez les mystiques; cette attache peut être plus serrée ou plus lâche, et en ce sens encore la foi a des degrés. Ainsi le juif est tellement attaché à sa foi qu'on ne peut l'en séparer ni par la crainte, ni par le raisonnement et les exhortations. Au contraire, l'on voit des chrétiens dont la foi est si faible que le plus médiocre argument ou la plus légère menace suffit à les faire douter. Et Gazali entame sur les imperfections de la foi une analyse minutieuse et d'une psychologie très fine, que malheureusement l'exiguïté de notre cadre nous interdit de reproduire.

Donnons maintenant un tableau de la théodicée de Gazali, qui constitue la partie essentielle de sa théologie. Il ne faut pas s'attendre à des surprises dans l'exposé de cette doctrine. Elle est connue : c'est celle qui est admise dans l'islamisme orthodoxe ; c'est, pour le fond et à quelques nuances près, celle du Coran. L'intérêt en est, d'une part, dans la façon dont elle est ordonnée et dont les preuves en sont ménagées ; de l'autre dans le contraste qu'elle présente avec celle d'Avicenne. Tout en lui empruntant quelque chose de son esprit d'ordre et de système, Gazali s'est complètement soustrait à l'influence doctrinale de la sagesse païenne, et il s'est

attaché à des conceptions d'un caractère plus profondément religieux, issues de la Bible et façonnées par le Christianisme. Ce n'est plus à quelque philosophe grec que l'on serait tenté de le comparer; c'est plutôt à quelque père chrétien, à saint Augustin par exemple. Cependant les influences de cet ordre qu'il a pu subir seraient encore malaisées à déterminer; le plus vraisemblable est qu'il en faudrait chercher le secret dans la littérature syriaque.

La partie de l'*Ihya* qui renferme la théodicée de Gazali (Ire part., liv. II, sect. III), n'est autre que l'*Épître de Jérusalem* dont plus haut il recommandait la lecture au commun des fidèles. Dieu tout d'abord est mis dans cette doctrine en tête de la foi [1]. Il n'arrive plus, comme chez les Philosophes, à la fin du développement du système, comme un terme encore lointain, enveloppé, inaccessible. Il est atteint immédiatement. C'est d'abord la parole révélée, le Coran, qui le prouve; et parmi les preuves de Dieu fournies par le Coran, c'est à la preuve naturaliste que Gazali donne la préférence. Il monte tout droit de la vue du monde à Dieu. « N'avons-nous pas établi la terre comme un tapis, avait dit le prophète de la part d'Allah, et les monts comme des pilotis? (LXXVIII, 6-7). — Certes, dans la création des cieux et de la terre, dans la succession du jour et de la nuit... il y a des avertissements pour ceux qui ont de l'intelligence (II, 159). — Ne voyez-vous pas comment Dieu

1. *Ihyâ*, p. 78 et suiv.

a créé les sept cieux, posés par couches s'enveloppant les unes les autres? (LXXI, 14). » Voilà les véritables témoignages selon Gazali. « Le Coran, dit-il, dispense de toute autre preuve. Cependant, ajoute-il, comme par manière de concession, nous dirons en imitant les procédés des spéculatifs : « C'est un principe de l'intelligence que le produit ne se passe pas d'une cause qui le produise; or le monde est produit, donc il a besoin d'une cause. » C'est le syllogisme scolastique venant à titre accessoire à la suite de la parole révélée, non pour découvrir une vérité qui est désormais acquise, mais pour aider, s'il se peut, la faiblesse de la foi. Notre imam démontre l'une après l'autre les deux prémisses du syllogisme : la majeure : tout produit est affecté à un temps à l'exclusion du temps qui précède et de celui qui suit; il faut un auteur à cette affectation; c'est la preuve par la nécessité d'un principe déterminant entre les possibles; la mineure : les corps sont ou en repos ou en mouvement; l'un et l'autre de ces deux états sont produits; ce qui se trouve dans une alternative entre des choses produites, est produit. Cette preuve de la mineure est à son tour démontrée; elle comprend trois propositions : la première est perçue par évidence; la seconde est donnée par l'expérience qui nous fait voir la succession du repos et du mouvement; cela du moins, observe Gazali, se voit généralement. Le doute qu'il émet ainsi ne laisse pas d'avoir une certaine gravité, puisque précisément les Philosophes, ne voyant pas les mouvements célestes succéder à un repos ni y



aboutir, les avaient jugés éternels; l'esprit, insiste cependant notre docteur, ne conçoit pas un corps en repos qu'il ne conçoive la possibilité de son mouvement, et inversement; mais alors la preuve devient bien subjective, et je ne sais si l'auteur n'en sent pas lui-même la faiblesse. Sur la troisième proposition que ce qui est placé dans une alternative de produits est produit, il remarque que, dans l'hypothèse contraire, il y aurait des produits sans premier produit et que l'on serait ainsi ramené à la série sans fin et au nombre infini qu'il déclare impossibles.

Que doit-on connaître de Dieu? En premier lieu son éternité, puis sa perpétuité, le fait qu'il n'est pas dans un lieu, qu'il n'est pas un accident, qu'il n'est pas susceptible de directions, qu'il est unique; ce ne sont pas là des qualités ou des attributs de Dieu, mais plutôt des circonstances que l'auteur exclut du concept divin. A ces circonstances négatives il en ajoute deux d'un caractère positif, mais d'ordre plus spécialement religieux : que Dieu est « établi sur son trône », selon une expression du Coran, et qu'il sera vu dans l'autre vie.

La preuve de ces différentes thèses est faite de façon rationnelle. Celle de l'éternité est que si Dieu était produit, il requerrait lui-même un producteur, et ainsi de suite sans fin; — celle de la perpétuité amène sous la plume de Gazali cette formule : « il est le premier et le dernier », rappelant l'*alpha* et l'*oméga* chrétien, « il est intérieur et extérieur »; cette preuve est ainsi faite : Si Dieu vient à manquer, c'est ou par lui ou par un autre; ce n'est

pas par lui, car si l'on pouvait supposer manquante une chose conçue comme subsistant par elle-même, aussi bien pourrait-on supposer existante une chose conçue comme manquant par elle-même ; ce n'est pas non plus par une cause autre que lui qui lui serait opposée, car ou cette cause serait éternelle et elle l'empêcherait d'être, ou elle ne le serait pas, et alors il serait absurde qu'il la laissât se produire. — Dieu n'est pas une substance dans un lieu, car cette substance est ou en repos dans son lieu, ou en mouvement pour y tendre, et ce qui est en repos ou en mouvement est produit. — Il y a peu d'intérêt à prouver que Dieu n'est pas un accident dans un corps ; il ne ressemble à rien de ce monde qui est tout substance et accident ; on ne peut le juger ni par analogie, ni par comparaison. Des expressions telles que celle-ci : « Il est établi sur son trône », doivent être interprétées d'une façon toute morale ; celle-là signifie sa domination et l'impossibilité où il se trouve d'être atteint par la corruption ; de même ces autres paroles : « Le cœur du croyant est entre deux doigts de la main du Miséricordieux ; — Il est avec vous partout où vous êtes. » — La vue de Dieu, c'est une espèce de découverte et de science plus parfaite et plus claire que la science ordinaire. Dieu sera vu dans l'autre vie, sans manière d'être et sans forme. On ne peut le voir dans cette vie-ci, témoin le refus qui en fut fait à Moïse (*Coran*, VII, 139). Le passage sur lequel Gazali s'appuie pour admettre la vision béatifique de Dieu me paraît constituer une preuve assez précaire : « Les vi-

sages seront en ce jour brillants, regardant vers leur Seigneur » (*Coran*, LXXV, 22-23). Le fameux dogme de l'unité divine qui avait dans le Coran une importance si prépondérante, ne vient qu'au dixième rang dans le *credo* de Gazali, comme quelque chose sur quoi il est à peine besoin d'attirer l'attention. Il y est exposé en quatre lignes qui renferment cet argument, juste sans doute mais un peu naïf, que s'il y avait deux dieux, ils ne pourraient avoir deux volontés contraires sans que l'un ne fût subjugué par l'autre et ne cessât d'être Dieu. Le Coran porte : « S'il y avait un Dieu autre qu'Allah, tous deux périraient » (XXI, 22).

Les qualités de Dieu que compte Gazali sont au nombre de sept : Dieu est puissant, savant, vivant, voulant, entendant, voyant et parlant; ces qualités sont éternelles, et ont une existence positive. En expliquant ces attributs, notre imam exclut avec soin toutes les considérations subtiles auxquelles ils ont donné lieu, tant chez les Motékallim que chez les Motazélites; il démontre la puissance, comme plus haut l'existence divine, par l'argument naturaliste, un peu à la manière de Fénelon : « Lorsqu'un homme voit un vêtement de soie à beaux ramages, aux broderies bien disposées, s'il pense que ce vêtement est l'œuvre d'un cadavre sans liberté ou d'un être sans volonté, il est imbécile et égaré dans le chemin des sots »; ainsi en est-il de celui qui, témoin de la beauté du monde, ne l'attribue pas à un auteur puissant et volontaire. Et cette preuve suffit. — La connaissance que Dieu a de tous les êtres particuliers, point difficile à

l'après les principes des Philosophes, est la con-
e du même argument : dans la chose la plus vile,
tre le plus humble, il y a encore ordonnance et
ment. — Dieu vit et veut; la preuve de ces qua-
les suivantes semble devenir presque inutile à
ue la foi emporte et qui ne cite plus que de
paroles du Coran, en les accompagnant de ré-
telles que celles-ci : « Comment douterait-on de
s maîtres de la littérature et des arts? Et comment
t-il pas voulant, celui de qui tout découle? » —
end et voit les pensées les plus secrètes, les co-
s et les méditations les plus cachées ; « la marche
rmi noire sur la roche sourde, dans la nuit téné-
n'échappe pas à son oreille » ; et le même genre
e se répète : Comment ne serait-il pas entendant
t, car l'ouïe et la vue sont des qualités, sans nul
t qu'il n'a pas de défaut? Comment la créature
le plus parfaite que son créateur; l'objet créé
plet que son auteur? — Dieu parle d'une pa-
subsiste en son essence, sans voix ni lettre, et
essemble à aucun langage connu, de même que
tence ne ressemble à aucune existence connue.
e a dit : « La parole est dans le cœur, la langue
ue l'indiquer. » L'essence de la parole divine
s déposée sur des feuilles, car l'essence même
erait alors située sur la feuille où l'on écrit son
même l'essence du feu, et la feuille en serait
— Le langage, comme tous les attributs divins,
el, car Dieu ne peut être un lieu de choses pro-

duites, sujet au changement. Il n'y a de produits que les sons qui expriment cette parole éternelle. La science de Dieu est éternelle aussi, et elle connait les choses en leur temps, comme lorsque nous savons qu'un tel viendra au lever du soleil; de même sa volonté a de toute éternité, sous sa dépendance, la production des choses en leur temps. Enfin les qualités de Dieu existent et ne sont pas seulement des concepts négatifs qui nous servent à le décrire. Dieu est savant par une science, puissant par une puissance, vivant par une vie. Dire qu'il est savant sans science est comme de dire d'un homme qu'il est riche sans argent; la science, le connu et l'être connaissant s'appellent l'un l'autre, comme le meurtre, le meurtrier et la victime.

La théorie du libre arbitre de l'homme complète la théodicée. Chez Gazali [1], cette théorie est développée avec les préoccupations dominantes d'affirmer la volonté divine et de combattre les doctrines des Motazélites; elle se sert, en les simplifiant, des doctrines des Motékallim.

Tout ce qui est produit dans le monde est l'acte et la créature de Dieu. Tel est en cette matière le premier principe; mais d'autre part ce fait que Dieu est le seul producteur des mouvements des hommes n'empêche pas que ces mouvements ne soient décidés (*maqdour*) par l'homme selon un certain mode qui permet de les lui attribuer; et quoique attribués (*moktasab*) à l'homme, ces mouvements restent voulus (*morâd*) de Dieu.

1. *Ihyâ*, même livre, p. 83.

:ments qui échappent à la puissance de Dieu? et revient encore à ce propos au genre de preuve affectionne, la preuve naturaliste : Certains ani- comme l'araignée, l'abeille, exécutent des travaux illeux; comment les produiraient-ils seuls sans le : des maîtres? — Dieu a créé ensemble la décision hose décidée, le choix et l'objet choisi; la décision 'homme, la création au Seigneur; le mouvement : l'homme et créé par le Seigneur. L'acte de me est en vérité décidé à la fois par Dieu et par me, mais sous deux modes distincts; le mode sous . il dépend de Dieu est la réalisation (*ikhtirâ'*); ce- us lequel il dépend de l'homme s'appelle l'attri- i, le mérite ou le démérite (*iktisâb*). — Cet acte iand même voulu par Dieu, « car il n'arrive pas e royaume et dans le domaine [1] un clin d'œil, une on de pensée, une motion intellectuelle, qui ne soit s le jugement de Dieu, son décret et sa volonté; sont le bien et le mal, l'utile et le nuisible, l'islam piété... » — Abstenons-nous d'émettre une appré- i sur cette doctrine ardue où Gazali, soucieux avant

à la tradition, ne pouvait s'affranchir tout à fait du fatalisme.

Dieu agent agit par bonté. Dieu est généreux en créant et en produisant, libéral en imposant la loi aux hommes; ni la création ni la loi ne lui étaient nécessaires. Les Motazélites ont pensé qu'il était obligé dans son acte par la convenance des hommes; mais cela est faux, puisque c'est Dieu qui crée l'obligation, qui commande et qui défend. Il eût été loisible à Dieu d'imposer aux hommes ce qu'ils ne peuvent accomplir, contrairement à l'opinion des Motazélites. Contrairement aux mêmes, Dieu peut faire souffrir ses créatures et les châtier sans crime antérieur et sans récompense future, car il est libre dans sa souveraineté, et l'injustice signifie seulement l'atteinte portée à la souveraineté d'un autre, ce qui est impossible de la part de Dieu. Dieu agit avec les hommes comme il lui plaît, et il n'est pas obligé de gouverner de la façon la plus convenable à ses serviteurs, car il n'est obligé à rien. Connaître Dieu et lui obéir sont choses nécessaires à l'homme, parce que Dieu l'y oblige et lui en donne le précepte, mais non pas pour des raisons intellectuelles, comme l'ont cru les Motazélites; car si c'est l'intelligence qui oblige à l'obéissance, elle y oblige ou sans utilité, ce qui est absurde, ou en vue d'une utilité; or, rien n'est utile à Dieu, et ce qui est utile à l'homme, c'est d'obtenir la récompense et d'éviter la peine, ce sur quoi il n'est instruit que par la loi.

Ce ne serait pas sans une certaine tristesse que je rapporterais cette théorie si dure, quoique strictement logi-

que, sur l'arbitraire divin, si je ne croyais que dans cette conjoncture la difficulté du sujet, le désir d'en arrêter et d'en systématiser les thèses, le besoin de résister aux théories trop libres d'une secte hérétique, n'avaient induit notre auteur à trahir un peu sa propre pensée. Si complète que soit l'indépendance divine, elle ne saurait être assimilée au caprice d'un tyran. Gazali n'a pu avoir cette intention; il devait connaître la notion du bien parfait que lui fournissaient et le platonisme et le christianisme, et, à défaut même de ces sources, il eût pu, comme sa mystique et sa morale en font foi, la découvrir dans son cœur. La théorie qu'il nous présente en ce passage doit être considérée comme incomplète, principalement négative et restreinte à cette utilité spéciale de défendre la liberté de Dieu menacée en ce temps-là par l'extension excessive que prêtaient certains docteurs à la liberté de l'homme. L'imam arabe n'en a pas moins compris, — et il le marque même en cet endroit, puisqu'il nous dit que la création et la loi dépendent d'un mystère de bonté, — il n'en a pas moins compris, dis-je, et senti que cette loi, loin d'être quelconque par rapport à l'homme et de lui être imposée comme une épreuve arbitraire en vue de la conquête d'on ne sait quelle récompense, devait être au contraire une règle et une méthode proposées par une divine intelligence pour permettre à cet homme de réaliser le développement le plus complet et la plus haute perfection de sa nature. — Je n'insiste pas davantage sur cette importante remarque, convaincu que la suite la justifiera.

Avant de quitter la théologie de Gazali, il peut y avoir un petit intérêt à regarder encore comment ce docteur a appliqué l'esprit philosophique à l'interprétation de certaines données, un peu grossières en apparence, du Livre Saint. Le petit traité intitulé *Mednoun* [1] fournit à ce sujet de bons exemples. Il y est question à la fin des objets qui devront figurer au Jugement dernier ou dans les grandes scènes de l'eschatologie musulmane, et dont on sait que le Coran a donné des représentations très matérielles. Ainsi le pont étendu au-dessus de la géhenne, est, pour Gazali, réel; mais dire qu'il est fin comme un cheveu est une métaphore. Il est beaucoup plus étroit qu'un cheveu; il est comme la ligne géométrique entre l'ombre et la lumière, qui n'a point d'épaisseur. Ce pont, identique au « sentier droit » par où Dieu conduit les croyants, symbolise le juste milieu entre les mœurs contraires; il exprime le milieu entre l'excès et le défaut moral, l'insaisissable perfection. On ne se serait pas attendu tout d'abord à rencontrer ici la célèbre théorie péripatéticienne du juste milieu.

La « balance » qui doit servir à peser les actions n'a point d'autre sens : c'est ce qui distingue l'excès du défaut. Cette balance, remarque Gazali, a plusieurs imitations dans le monde des sens : la balance, la balance ordinaire et la grande balance (*qabbân*) pour les poids, l'astrolabe pour les mouvements célestes, la règle pour

1. *Mednoun el-Kebîr*, éd. de Bombay, p. 126 et suiv.

les lignes, le métronome pour les sons. Une telle précision scientifique en pareille matière est amusante.

On doit croire aux plaisirs des sens dans le paradis, la boisson, les mets, les femmes, parce qu'ils sont possibles. Il y aura dans la vie bienheureuse des plaisirs pour les sens, pour l'imagination et pour l'intelligence. Les plaisirs sensibles commenceront après la résurrection. On dit que, parmi ces plaisirs qu'indique le Coran, il y en a de peu appréciables : le lait, la soie épaisse (*istabraq*), la banane, le lotus (LVI, 27-28) ; mais cela dépend des goûts ; certaines personnes aiment ces choses passionnément ; les goûts varient avec les mœurs et les climats, et chacun sera traité selon les siens. Les plaisirs des sens compléteront ceux de l'imagination. L'objet délectable imaginé se réalisera aussitôt au dehors, ou du moins il se produira devant la puissance visuelle ; le bienheureux vivra dans une perpétuelle hallucination qu'il dirigera à son gré ; il y aura dans le paradis, dit Gazali, un grand marché où l'on achètera des images. Les plaisirs intellectuels correspondront à ceux des sens. A chaque objet agréable pour les sens répondra un plaisir intellectuel d'un genre spécial : joie de la science, joie de la possession, joie de la domination, contemplation de la gloire des justes. Mais la plus grande des joies sera la vue de Dieu. La théodicée de Gazali s'achève là dans une espérance qui est toute chrétienne.

CHAPITRE V

LA THÉOLOGIE APRÈS GAZALI.

Gazali n'avait pas, à proprement parler, fondé un système en théologie; il avait, ce qui est plus important, créé ou rénové un esprit. Il avait chassé les vaines disputes, la curiosité subtile, l'orgueil intellectuel, et fait prédominer l'esprit de foi. La philosophie avait pu avec lui subir un recul, l'aiguillon de l'intelligence s'était émoussé; mais quelque chose d'autre et de plus grand peut-être avait paru : le sentiment religieux, avec tout ce qu'il comporte de simplicité, d'ouverture de cœur, de sympathie profonde pour l'esprit obscur des faibles, pour l'esprit du peuple, pour celui même de l'enfant. Loin d'inaugurer une philosophie nouvelle, Gazali avait plutôt méprisé et rejeté la science des Philosophes; mais il avait restauré la science de la religion; et c'est avec une pleine conscience de son œuvre et de ses intentions, qu'après avoir appelé son principal traité de polémique *la Destruction des philosophes,* il avait appelé son plus grand traité didactique *la Réno-*

vation des sciences religieuses. Il s'agit désormais de savoir si cette science qu'il avait restaurée subsista après lui, et si l'ancien esprit de disputes aiguës et de subtiles recherches ne connut point de retours.

Certes, l'œuvre de Gazali réussit; ses livres sont restés le dernier mot en leur genre, et ils sont lus encore de nos jours par les Musulmans comme s'ils étaient neufs. Mais la cessation de toute dispute ne fut pas immédiate, et cette extrême ardeur, cette vive passion de discussion qui avait, plusieurs siècles durant, agité les écoles, ne s'éteignit pas tout d'un coup. On vit encore paraître un assez grand nombre de traités de théologie spéculative, conçus dans un goût plus voisin de celui des Philosophes et des Motazélites que de celui de Gazali, et qui peuvent être rattachés ensemble à la tradition des Motékallim. Ces ouvrages, auxquels nous faisons allusion, renferment une doctrine orthodoxe; mais l'esprit n'en est pas purement religieux. Ce sont vraiment des traités de philosophie. Les arguments de la scolastique s'y déroulent, ses arguties les ornent; l'esprit d'analyse des Motazélites ou l'esprit de système des Philosophes les inspirent. Ces traités sont plus connus dans le monde mahométan que dans l'érudition occidentale. Nous devons essayer d'en dire quelques mots, afin de suggérer l'idée de ce que devint après Gazali la grande école des Motékallim. Mais on verra combien il reste encore à travailler dans cette matière. Elle est si difficile et si neuve que nous n'avons pu songer à en faire l'objet d'une étude tant soit peu complète à l'occa-

sion du présent livre. Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, toute cette partie de l'histoire de la philosophie qui a son centre dans l'histoire du *Kalâm*, a besoin d'être reprise dans son ensemble et remise au point. J'avoue, quelque mélancolique que soit cette pensée, que les systèmes agités dans ces livres se trouvent fort éloignés de nos préoccupations actuelles. Ils n'en doivent pas moins être étudiés et analysés, si l'on a souci de l'intégrité et de l'honneur de la science.

Il convient d'abord de mettre à part un document célèbre sur les Motékallim, dont la nature et l'origine sont particulières : je veux dire les chapitres que le grand philosophe juif Maïmonide [1], dans son *Guide des Égarés*, a consacrés à cette secte. Nonobstant l'opinion de Munk, l'éditeur et le traducteur du livre de Maïmonide, et de Ritter, je penserai plutôt comme Schmoelders [2] que ce document doit être utilisé avec une certaine défiance, car Maïmonide, disciple par intermédiaire d'Ibn Badjâ, appartenait à une lignée et à une tradition intellectuelles assez éloignées de celle des Motékallim, et il aimait peu ces derniers, dont, à plusieurs reprises, il s'est

1. Maïmonide, *More Neboukhîm*, éd. et trad. S. Munk, 3 vol., 1856. Voir sur les Motékallim, traduction, t. I, ch. LXXI à LXXVI. Maïmonide vécut de 1135 à 1204 de l'ère chrétienne (530-601 H.).

2. H. Ritter, *Ueber unsere Kenntniss der Arabischen Philosophie und besonders über die Philosophie der orthodoxen Arabischen Dogmatiker*, Göttingue, 1844, p. 21. — Schmoelders, *Essai*, p. 135, n. 1 et 144, n. 1.

efforcé de tourner la pensée en ridicule. Il faut reconnaître cependant que la plupart des thèses qu'il leur prête peuvent être retrouvées sans peine dans leurs propres ouvrages; mais je ne crois pas qu'il en ait très bien saisi l'ordonnance. Notons celles-ci : Les Motékallim admettent l'atome qu'ils appellent la substance simple; l'atome n'a de quantité que par sa réunion avec d'autres atomes; en lui résident les accidents; l'âme même est pour quelques Motékallim un accident qui réside dans l'atome ou dans un groupe d'atomes subtils, — Gazali a cité cette opinion; — le temps est composé d'instants indivisibles; l'accident ne dure pas deux instants; aussitôt créé il s'évanouit, et Dieu en crée un nouveau de la même espèce. Le repos et le mouvement sont des accidents dans les atomes; le mouvement d'une plume dans la main du scribe est analysé ainsi, selon Maïmonide, par les Motékallim de l'école d'Achari : Ce mouvement se compose de quatre accidents créés par Dieu : la volonté du scribe de mouvoir la plume, sa faculté de la mouvoir, le mouvement de la main, le mouvement de la plume; ces quatre accidents sont coexistants, non pas causes l'un de l'autre. Nous reconnaissons ici des idées employées par Gazali dans sa critique de la causalité. L'emploi vraiment abusif fait du mot « accident » dans cet exemple, est bien caractéristique de l'école des Motékallim.

Cet important document mis à part, quelques-uns des principaux ouvrages que nous sommes à même de signaler comme devant servir de base à un travail sur

les Motékallim sont dus aux auteurs Nedjm ed-Dîn Abou Hafs Omar en-Nésèfi (mort en 537), Chahrastani (mort en 548), Fakhr ed-Dîn er-Râzi (mort en 606), Beïdawi (mort le plus probablement en 685), el-Idji (mort en 756) et à leurs commentateurs. Ces noms représentent une période d'activité philosophique qui s'étend sur plus de deux siècles, soit le douzième, le treizième et la première moitié du quatorzième siècle chrétiens. L'intérêt général des documents dont nous parlons est que la partie historique y est très développée. circonstance heureuse que nous n'avons rencontrée ni dans les œuvres d'Avicenne, ni dans celles de Gazali. Tous ces auteurs, ou du moins leurs commentateurs, sont de véritables historiens de la philosophie, et ils nous donnent les traditions les plus précises sur les systèmes des principaux Motazélites, des principaux Motékallim, parfois aussi des Philosophes et d'autres penseurs appartenant à des écoles moins importantes. Leurs œuvres constituent donc un véritable répertoire, très riche en détails et en variantes, de l'histoire de la scolastique en Orient.

Beïdawi (Abou Saïd Abd Allah) est surtout célèbre comme commentateur du Coran; mais on lui doit aussi des ouvrages historiques et théologiques, et parmi ces derniers le *Tawâli el-anwâr* (la succession des lumières), ouvrage fort apprécié des Musulmans et que possède notre Bibliothèque nationale. De Chahrastani et d'el-Idji, nous avons déjà souvent parlé. Le premier, outre son traité des sectes religieuses et philosophiques, ouvrage connu,

édité, traduit, mais dont la grande richesse, malgré sa forme un peu sèche, fait encore une mine féconde, a écrit d'autres traités historiques et didactiques, surtout le *Nihâyet el-iqdâm fi 'ilm el-Kalâm* (le terme du progrès dans la science du Kalam; n° 1246 de notre Bibliothèque nationale). Au second nous devons cet important traité du *Mawâqif* que nous avons souvent cité, et qui, édité en Égypte[1] avec le commentaire de Djordjâni (mort en 816), mériterait une étude approfondie. Arrêtons-nous quelques instants sur Néséfi.

Cet auteur, qui fut presque contemporain de Gazali, écrivit sur les bases de la foi un traité assez semblable au livre de Gazali que nous avons analysé, mais beaucoup plus bref dans la forme, *el-'aqâid*, les nœuds, les articles, qui est un véritable symbole de la foi musulmane. Ce traité, édité en Occident par Cureton [2], a été plusieurs fois commenté en Orient, spécialement par l'imâm Sa'd ed-Dîn Mas'oud et-Teftazâni (mort en 791). Il est encore très répandu dans le monde mahométan; je recommanderai l'édition qui en a été faite à Constantinople avec quatre commentaires dont celui de Teftazâni,

1. *Charh el-Mawâkif* de 'Adod ed-Dîn el-Idjî, 1266. — V. aussi : *Statio quinta et sexta et appendix libri Mevakif*, éd. Th. Soerensen, Leipzig, 1848.

2. W. Cureton, *Pillar of the creed of the Sunnites*, Londres, 1843. Muradjea d'Ohsson a fondé sur les *'Aqâid* de Néséfi le premier volume de son *Tableau de l'empire ottoman, Code religieux*. Il y a plusieurs auteurs du nom de Néséfi; Schmoelders, dans son *Essai*, s'est servi d'un ouvrage de Abou'l-Barakat Abd Allah en-Néséfi, mort en 710 de l'hégire, intitulé *Charh el-'Omdah*.

en 1313. Ces commentaires très fins, très analytiques, enrichis de nombreuses références, laissent bien voir comment la théologie fixée par Gazali, mais dépouillée par lui des ornements de la vanité philosophique, s'en revêtit de nouveau après lui, et parvint jusqu'à nous enveloppée de ces parures d'un goût subtil et précieux qu'avaient commencé à ouvrer les Motazélites. La disposition générale de cet ouvrage est très intéressante. Il débute par une sorte de chapitre qui est, ou a du moins l'intention d'être, — et en cette matière l'intention n'est déjà pas sans mérite, — une théorie critique de la science. Nous avons vu Gazali dans le *Mounqid* rechercher, sans trop le découvrir au reste, le criterium de la certitude, et dans l'*Ihyâ* consacrer tout un livre, le premier, à la définition de la science. Cette manière d'ouvrir un traité de théologie est restée assez générale dans l'école des Motékallim. Elle indique une influence autre que celle de la tradition néoplatonicienne, selon laquelle la coutume était d'ouvrir un système par la logique d'Aristote. L'idée de substituer à la logique une étude des moyens de connaître et une défense de la possibilité de la science contre les sophistes, doit se rattacher plutôt à la tradition platonicienne par l'intermédiaire des théologiens chrétiens. Maïmonide a bien indiqué la critique qu'avaient faite les Motékallim des perceptions des sens[1] comme moyen de connaissance; mais il n'a pas mis cette critique à sa place, en tête de leur système, et il

1. *More Neboukhim*, *loc. cit.*, ch. XII.

n'a pas paru comprendre qu'elle n'était qu'une partie d'une thèse plus générale sur la légitimité de la science.

Nous ne sommes pas en mesure de rapporter ici la thèse des Motékallim, qui d'ailleurs, comme on peut s'en douter, ne peut être regardée que comme un timide essai sur cette difficile matière ; notons du moins que les Motékallim, moins défiants de la raison que Gazali, ne se sont pas précipités comme lui, avec une sorte de désespoir, dans la solution mystique, mais qu'au contraire ils ont vigoureusement combattu contre les sceptiques. Voici quelque chose de ce que dit Teftazâni à ce sujet[1] :

« Parmi les sceptiques, il y en a qui nient les réalités des choses, et qui pensent que celles-ci sont des cogitations et des imaginations vaines ; ce sont les *'Inâdieh* (de *'inâd,* aversion, opposition) ; il y en a qui nient qu'on puisse en rien affirmer de positif et qui pensent qu'elles suivent nos croyances, en sorte que si nous nous attachons à croire que la chose est substance, elle est substance ; si nous la voulons accident, elle est accident ; si éternelle, elle est éternelle ; si produite, elle est produite ; ce sont les *'indïeh* (de *'ind*, chez ; *'indî,* chez moi). Et il y en a qui nient qu'on puisse affirmer une chose ou ne pas l'affirmer, et qui pensent qu'elle est douteuse, et qu'il est douteux si elle est douteuse et

1. Commentaire de Teftazâni aux *'Aqdid* de Néséfi, éd. de Constantinople, 1313, p. 23. — Cette édition contient encore trois autres commentaires du même ouvrage. — Voyez aussi sur les sceptiques et sophistes, p. 43.

ainsi de suite; ce sont les *lâ-adrîeh* (de *lâ-adri,* je ne sais pas). » Teftazâni déclare que, quant à lui, il se reconnaît forcé d'affirmer certaines choses par l'intuition et d'autres par la démonstration, et qu'il ne peut pas, quand une chose a été affirmée, la nier; puis il commence un long débat, fort subtil, contre ces diverses classes de sceptiques. Il définit ainsi la science[1]: « une qualité par laquelle la chose à laquelle on pense est éclairée pour celui qui la pense, en sorte qu'elle lui devient évidente et manifeste et qu'il peut en parler, qu'elle soit ou ne soit pas; la science enferme la perception des sens et la perception de l'intelligence, avec leurs imaginations et leurs croyances certaines et non certaines, contrairement à ce que pensent les sophistes. C'est une qualité qui oblige à distinguer, qui ne supporte pas la contradiction; car, en tant qu'elle enferme la perception des sens, elle se fonde sur ce que celle-ci n'est pas liée aux concepts abstraits, et que les images sensibles n'ont pas de contraires, malgré les sophistes; dans les croyances intellectuelles, elle n'admet que le certain, et sa clarté doit devenir une illumination complète qui exclue la simple opinion, contrairement aux sophistes qui prétendent que la science a le caractère d'une opinion ». Voilà qui peut donner l'idée de la thèse et de la fermeté d'esprit de Teftazâni et éveiller le désir de connaître ses arguments.

La notion d'accident est extrêmement étendue chez

1. Commentaire de Teftazâni, p. 25.

les commentateurs de Néséfi, conformément à ce qu'en rapportait Maïmonide. Les catégories sont des accidents; les actes de l'homme sont des accidents; la soumission à Dieu du croyant est un accident. Le monde, énonce Teftazâni (p. 47), est composé de substances (*a'iân*) et d'accidents. Les substances sont ce qui subsiste par essence, grâce à une association qui en fait une partie du monde; et subsister par essence, selon les Motékallim, signifie avoir son lieu en soi-même, non en autre chose; l'accident au contraire a un lieu qui suit celui de la substance; son existence en soi est son existence dans son lieu; c'est pourquoi il ne peut pas se transporter hors de son lieu, comme fait le corps[1]. Ces substances (*a'iân*) dont il parle « sont les corps et les substances (*djawâhir*) »[2], elles n'existent qu'avec les accidents et sont produites.

L'auteur se plaît à montrer la différence entre la terminologie des Motékallim et celle des Philosophes. Ce mot de réalités (*'aïn,* pl. *a'iân*) est spécial aux Motékallim; subsister par soi-même, subsister dans un lieu n'a pas tout à fait le même sens dans les deux écoles; beaucoup d'autres termes sont ou différents ou employés dans des sens différents. Le lieu, chez les Motékallim, est le vide imaginaire qu'occupe le corps; ce n'est plus, comme chez les Philosophes, la surface qui le limite; le temps, c'est le rapport entre deux séries de choses qui se renouvellent, ce n'est plus le compte du

1. Cf. le commentaire, p. 52-53.
2. *Loc. cit.*, p. 54.

mouvement du monde. Tout ce système des Motékallim, certainement plus difficile et plus subtil que celui des Philosophes, représente donc une opposition faite à ce dernier, non comme chez Gazali au nom de la foi pure, et par des procédés consistant à humilier la raison, mais au nom d'autres théories d'ordre philosophique, dont les racines dans l'antiquité grecque ne manqueront pas d'apparaître dès que l'étude des livres dont nous parlons sera plus avancée. Nous avons dit que l'atomisme était une doctrine généralement admise dans l'école Motékallim; il est assez curieux de noter que Teftazâni, bien que fort sceptique sur les preuves qui établiraient cette doctrine [1], la prône comme utile à l'apologétique. « Si l'on demande, dit-il (p. 52) : y a-t-il un fruit à cette dispute? il faut répondre : oui; en affirmant la substance simple (l'atome), on échappe à beaucoup de ténèbres des philosophes, comme la thèse de la matière première et de la forme, conduisant à celles de l'éternité du monde, de la négation de la résurrection des corps, et de la perpétuité du mouvement des cieux. »

L'imam Fakhr ed-Dîn er-Râzi (Abou Abd Allah Mo-

1. L'imam Râzi dont nous parlons ci-après s'abstint dans la question de l'atomisme. Telle fut à peu près aussi l'attitude de Gazali. Munk a relevé un argument avancé par ce dernier dans son *Maqâsid el-Falâsifah*, contre l'atomisme, consistant en ce que, si l'on divise un carré en ses atomes par un réseau orthogonal, la diagonale traverse le même nombre d'atomes que les côtés et devrait par conséquent avoir la même longueur qu'eux. — Observons qu'on ne voit pas bien jusqu'à quel point cette façon de diviser un carré en atomes est légitime.

hammed, fils d'Omar et-Teïmi el-Bekri) est l'un des personnages les plus importants de l'islam et je ne crois pas que l'érudition occidentale lui ait encore fait sa juste place. D'ancienne race arabe, il naquit en 544, et vécut en Perse et en Transoxiane, à Rey, à Hérat, à Gaznah, à Khârizm. Sa vie fut glorieuse, son activité féconde; il obtint le titre de Cheïkh ul-Islâm et fut comblé d'honneurs par le sultan de Khârizm. Il mourut à Hérat en 606. Son œuvre immense rappelle celle des grands encyclopédistes; elle embrasse la plupart des sciences : droit, théologie, philosophie, belles-lettres et poésie, interprétation du Coran, géométrie, médecine. Son volumineux commentaire du Coran, connu sous le nom de *Tefsîr el-Kébîr* (le grand commentaire) mais dont le véritable titre est *Mafâtih el-gâib* (les clés du monde caché), est répandu en Orient; il commenta les *Ichârât* d'Avicenne, le traité intitulé *el-Wadjîz* (l'abrégé) de Gazali. On cite de lui un livre sur « l'incapacité des philosophes (*Ta'djîz el-falâsifah*) dont le titre rappelle le *Téhâfut*. Il écrivit un traité de morale (*Kitâb el-akhlâq*), un traité sur le destin, un traité sur la philosophie illuminative (*Kitâb el-mebâhith el-mochriqïeh*). Son œuvre que nous voulons plus particulièrement citer ici, est un traité de théologie spéculative, le *Mohassal* (le compendium), dont nous connaissons un commentaire par Ali, fils d'Omar el-Kâtibi (mort en 675), intitulé *Kitâb el-mofassal fi charhi'l-mohassal* (le livre bien divisé pour commenter le compendium).

C'est principalement d'après ce dernier ouvrage, dont

notre Bibliothèque nationale possède un exemplaire (n° 1254, ancien fonds 404), que Schmoelders rédigea, dans son *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes* (Paris, 1842), une étude sur les Motékallim fort méritoire pour l'époque et dans laquelle il fit preuve d'une grande perspicacité, mais qui ne saurait évidemment rester le dernier mot de la science. Je voudrais que les quelques lignes que je puis consacrer à cet important document encouragent les érudits à le soumettre à une nouvelle analyse et à en tirer tout ce qu'il contient d'utile pour l'histoire de la théologie en Orient.

Le caractère général de ce livre est un peu différent de celui du traité de Teftazâni que nous mentionnions précédemment. Il a gardé davantage l'apparence extérieure et la disposition générale des ouvrages de l'école philosophique proprement dite. Il s'ouvre cependant aussi par une sorte d'introduction sur la logique, conçue dans un sens large et comprenant la théorie de la science; cette théorie s'épanouit en celle des modes ou états, ou du possible, sur laquelle nous allons nous arrêter un moment; puis viennent les questions physiques; une troisième partie est ensuite consacrée à Dieu, à ses qualités, à ses actes, à ses noms, c'est proprement la partie théologique. La quatrième partie, dite des choses dogmatiques (*sam'iyât*), a trait d'abord à la prophétie et aux miracles, puis contient la théorie très intéressante de l'âme, enrichie de développements historiques, avec la relation d'opinions attribuées à Aristote, à Platon ou à d'autres auteurs, des discussions sur l'éternité et l'unité des âmes

humaines, sur la métempsycose, sur la résurrection, etc.

La forme d'argumentation employée dans le livre est la forme scolastique. L'on a donc affaire à un traité complet, renfermant un exemplaire de l'enseignement des Motékallim, dans un état où il n'est plus seulement une collection de thèses orthodoxes soutenues par voie rationnelle, mais un système achevé, construit à l'imitation de celui des Philosophes et opposé à ce dernier.

Je ne veux relever dans ce système que quelques lignes ayant trait à cette importante théorie des modes (*hâlah*), à laquelle nous avons déjà fait allusion en parlant de l'école acharite, et qui, antérieure à Gazali et négligée par lui, lui survécut pourtant [1]. Quelque obscure que cette doctrine semble tout d'abord, on voit assez clairement, après un premier examen, qu'elle se divise en deux parties : la première, touchant les modes en Dieu, qui sont à peu près ses qualités en puissance et ne peuvent guère être comparés qu'à des hypostases; la seconde, touchant les modes dans le monde, et ces modes-ci sont des états du possible qui, au fond, ne sont autre chose que les universaux. Gazali, avec sa franchise et son dédain des subtilités philosophiques, le dit quelque part sans ambages : ce que les Motékallim appellent modes, ce sont les idées générales [2].

Savoir que la théorie des « modes » est identique avec

1. Le *nihâyet el-iqdâm* de Chahrastani (ms. 1246 de la Bibliothèque nationale) contient au f° 48 un chapitre sur « les modes », *el-ahwâl*.
2. *Téhâfut*, question 17, p. 73.



le problème des « universaux », peut bien nous apprendre que cette théorie est digne du plus haut intérêt; mais cela ne fait pas tout de suite qu'elle nous devienne plus aisée ni plus claire, car l'on sait tout ce que ce problème renferme de difficultés et d'infinis mystères. La plus apparente originalité ou peut-être devrais-je dire la singularité des Motékallim, consiste à avoir hardiment énoncé le problème sous cette forme : y a-t-il « un intermédiaire entre l'être et le non-être? » ce que l'on pourrait encore traduire ainsi : Est-ce que l'être est susceptible de degrés? » Y a-t-il quelque chose qui soit sans être, et qui ne soit pas tout en étant; y a-t-il quelque chose dont on ne puisse pas dire que cela n'est pas, bien qu'en réalité cela ne soit pas? Existe-t-il tout un monde de choses qui n'est ni le monde de l'être absolu ni le pur néant?

On le voit, c'est là le problème de l'existence objective du possible dans sa forme la plus décidée; et il faut bien admettre que des esprits qui abordaient de front une pareille question, et qui la traitaient non par de vagues métaphores ou par de nuageuses images, mais par les procédés les plus rigoureux de l'argumentation scolastique et en se jouant dans le dédale des dilemmes et des sorites, étaient arrivés à un degré d'affinement et d'adresse dont l'histoire de la philosophie doit garder le souvenir.

L'imam Fakhr ed-Dîn Râzi n'est pas lui-même un partisan des modes. Il nous explique ainsi[1] deux preuves

1. V. au f° 33, v° du ms.

qu'invoquent ceux qui les admettent. La première consiste à dire : L'existence est ou existante ou manquante (non existante) ou bien elle n'est ni existante ni manquante. Les deux premières alternatives sont inadmissibles. L'existence n'est pas existante ; car si elle l'était, elle serait égale par l'existence à toutes les autres quiddités qui existent ; or il n'est pas douteux qu'elle se distingue d'elles de quelque manière. Ce par quoi elle s'en distingue est différent de ce par quoi elle leur ressemble ; l'existence serait donc ajoutée à l'existence, aussi bien qu'aux quiddités, et la question se reproduit sur cette seconde existence ; elle se reproduit sur une troisième et l'on est conduit à la série sans fin qui est inadmissible. L'existence n'est pas non plus manquante, car une chose serait alors identique à son contraire, puisque le manque est le contraire de l'être. Donc elle n'est ni existante ni manquante.

La deuxième preuve se tire de la considération des espèces et des genres. Les espèces ont des quiddités qui ont en commun le genre ; par exemple le noir et le blanc sont associés sous le genre couleur. Cette association n'est pas purement dans les mots ; si elle n'était que dans les mots on pourrait tout aussi bien associer le noir et le mouvement ; mais on sent qu'on ne le peut pas. La couleur n'est donc pas non existante ; mais d'autre part elle n'est pas non plus existante, car elle est à la fois le noir et le blanc, et le noir et le blanc n'existent pas à la fois. Il faut donc qu'elle soit dans un mode ou état intermédiaire entre l'être et le non-être.

Cette dernière preuve est complète en elle-même; mais elle se rapporte aussi à un principe des Motékallim que cite Fakhr ed-Dîn Râzi [1], et qu'a enregistré Maïmonide [2], à savoir que l'accident ne subsiste pas dans l'accident. L'accident noir ou l'accident blanc ne peut pas subsister dans l'accident couleur. Il faut que la couleur soit autre chose qu'un accident; on en fait un « mode »; autrement dit, et selon les expressions de Râzi, on en fait une « chose » qui est « dans le mode du non-être ». On fait de même des idées générales, et, d'après la première preuve, de la plus générale de toutes, l'idée d'être.

Les Philosophes, continue l'imam Râzi, ont répondu aux partisans des modes : Si vous distinguez l'existence du genre par lequel s'associent deux objets, et celle du propre par lequel ils se différencient, vous donnez au genre et au propre deux existences indépendantes, et à l'objet lui-même une double existence. Mieux vaut dire que le genre et le propre ne sont pas deux êtres existant tous deux d'une manière objective au dehors, mais que leur existence n'est que dans l'esprit; cela ne signifie pas qu'ils ne puissent exister objectivement, mais qu'ils ne peuvent pas exister séparément l'un de l'autre; en d'autres termes, l'existence du genre est la même que l'existence du propre, et c'est la différence de ces deux existences qui n'est que dans l'esprit.

1. F° 35, v° du ms.
2. *More Neboukhîm, loc. cit.*, ch. IX.

Les Motazélites, dit toujours Râzi, ont regardé l'existence comme une qualité ajoutée à l'essence. Il parle ici des Motazélites partisans des modes, autres que ceux de l'école d'Abou Hâchim Djobbây [1], et ce qu'il en dit n'est qu'une nouvelle façon d'exprimer la théorie des modes. Le possible est quelque chose; notre esprit en est persuadé; et il ne peut être quelque chose que si l'existence est une qualité qui vient s'ajouter à l'essence du possible. Il y eut plusieurs autres définitions de ces modes données par les Motazélites; on disputa sur le point de savoir si ce possible situé entre l'être et le non-être avait des qualités positives ou négatives [2]. On rejoignait par là la théorie des modes en Dieu.

Dans ces délicates questions, Râzi paraît s'être montré assez résolument nominaliste [3]. Il a nié que la quiddité fût quelque chose, que l'espèce triangle, par exemple, existât au dehors de quelque façon, et il a admis qu'elle n'existait que dans l'esprit. Mais encore faut-il réserver tout ce qu'il a pu dire de par ailleurs sur l'imitation par le monde sensible des types du monde intelligible.

...Oui certes, il y a encore fort à faire pour pénétrer dans cette littérature abondante et subtile et pour se familiariser avec elle. Mais, en ce moment, demeurons en là de cette tentative. Il nous semble que déjà Gazali

1. Cf. f° 28, un passage qui a été à peu près traduit par Schmoelders, *Essai*, p. 148.
2. *Thoboutiah*, positives; *salabiah*, négatives. V. f°s 32-33.
3. Cf. f° 36.

nous reproche, non pas précisément de l'oublier lui-même, mais d'oublier notre devoir et notre fin, en nous attardant aux jeux frivoles de l'esprit, au lieu de rechercher la purification de notre cœur par la morale et son illumination par la mystique.

CHAPITRE VI

LA MORALE.

I

La seconde partie de cet ouvrage, comprenant les cinq derniers chapitres, formera un tableau d'ensemble de l'enseignement mystique et moral dans l'école de Gazali et dans les autres écoles qui entourent la sienne. Le lecteur qui a la moindre connaissance de la littérature musulmane sait combien est immense le sujet auquel nous allons nous attaquer, combien sont nombreux les documents qui s'y rapportent; il est clair que nous ne saurions en quelque cent cinquante pages, épuiser une aussi abondante matière. Nous espérons du moins pouvoir donner certaines vues d'ensemble qui mettront un peu d'ordre dans ce sujet en apparence confus et ténébreux, et arriver à une classification des œuvres, des idées et des influences, de la sécurité de laquelle le lecteur n'aura pas de peine à se rendre compte.

Considérons d'abord dans ce chapitre les doctrines d'un caractère plus spécialement moral, en faisant abstraction, autant qu'il se peut, de leurs connexions mys-

tiques. L'on aperçoit tout de suite de quelles diverses origines elles peuvent être issues.

En premier lieu, il existe dans l'islam, cela va sans dire, une morale qui relève du livre saint : la morale coranique. C'est celle qui s'est développée dans le droit musulman, et dont les jurisconsultes ont créé la casuistique. Nous n'en parlerons pas. Ce sujet est à la fois assez spécial, un peu étranger à l'histoire de la philosophie, et passablement connu. Rappelons seulement que cette morale dérive surtout de la morale biblique adaptée d'abord à la vie du désert, rendue ensuite plus savante en conséquence de la conquête et amendée par quelques traces de charité chrétienne. En ce qui concerne la façon dont le Coran conçoit la loi morale, on se souvient qu'il la présente comme l'ordre d'un Dieu omnipotent, autocrate et impérieux, intimé au genre humain avec une rigoureuse précision par la voix des prophètes, et que, selon lui, le caractère obligatoire de cette loi est garanti par des sanctions sur la vigueur desquelles la prédication coranique ne laisse subsister aucun doute. Les principes de cette éthique sont donc tout objectifs; on n'y voit pas la conscience se mettant par une impulsion intime à la recherche de la loi, et se sentant obligée par sa nature même ou par le caractère transcendantal du bien. Dans l'ordre des systèmes moraux, l'éthique du Coran ne peut être placée qu'à un rang assez bas.

En dehors de la loi religieuse, il existe dans presque tout l'Orient, et en particulier dans le monde musulman, une masse de documents éthiques d'espèce et d'origine

un peu mystérieuses : c'est celle qui est constituée par les sentences, les proverbes, les dictons, les fables. Ces documents, dont la forme agrée au goût oriental, contiennent une philosophie ou peut-être plusieurs philosophies morales, fort indépendantes la plupart du temps de l'enseignement dogmatique, et dont les sources, anciennes, reculées, profondes, aussi subjectives que celles de la morale coranique l'étaient peu, sont dignes d'attirer les recherches des historiens psychologues. Une histoire complète de la philosophie ne devrait pas négliger ce chapitre; mais il dépasse notre plan ou nos forces présentes. Il y aurait à faire un départ entre celles de ces sentences qui se rapprochent des livres sapientiaux de la Bible et celles qui sont comparables aux écrits gnomiques des Grecs, entre celles qui ont été recueillies comme des épaves des vieilles littératures indiennes et persanes et celles qui sont pour ainsi dire autochtones chez les Arabes, et qui condensent le résultat de l'expérience séculaire de leur race. Toutes diverses qu'elles sont dans leurs origines, ces formules arrivent à représenter une philosophie qui est assez une et médiocrement religieuse ; c'est une philosophie qui considère la modération et une certaine justice naturelle comme les vertus essentielles génératrices en principe d'un bonheur immédiat, qui donne ce bonheur pour fin à l'effort moral, et qui ne fait intervenir qu'avec une nuance de regret l'idée d'une vie future, en vue de corriger l'imparfaite rétribution qu'accorde aux hommes justes la vie terrestre; et quant à la justice, elle est conçue comme

se composant d'un certain nombre de vertus ou de dispositions d'esprit plutôt moyennes, qui ont été imaginées à peu près de même nature et à peu près de même mesure dans tous les temps et dans tous les climats. L'étude de cette sagesse des nations a donc un grand intérêt tant parce qu'elle a des origines profondes qui sont à la fois subjectives et expérimentales, que parce qu'elle témoigne d'une impuissance native de l'humanité à créer à elle seule une morale; jamais en effet cette éthique spontanée et à demi agnostique n'a pu prévaloir contre les systèmes de morale religieuse.

En troisième lieu, nous rencontrons, dans la littérature arabe, une grande tradition éthique qui n'est autre que la tradition grecque. L'enseignement de l'éthique s'est naturellement prolongé chez les Arabes, provenant des écoles péripatéticiennes et néoplatoniciennes, en même temps que l'enseignement de la logique, de la physique, de la métaphysique. L'étude de cette tradition rentre dans notre sujet, et nous en dirons quelques mots ci-dessous.

Enfin il s'est manifesté dans la même littérature un quatrième courant dont l'origine ne saurait soulever ni doute ni étonnement : c'est le courant chrétien. C'est celui-là dont l'étude de la morale de Gazali va nous révéler la réalité, l'ampleur et l'énorme importance.

Nous ne savons pas avec une parfaite précision quels sont les ouvrages grecs sur l'éthique qui avaient été traduits au début de la période de floraison scienti-

fique dans l'islam. Nous avons déjà touché ce point quand nous avons parlé des traducteurs. Il conviendra d'y revenir ici brièvement, tout en ne laissant pas oublier que la traduction n'avait pas dû être le seul moyen de transmission de l'enseignement grec au monde musulman, mais que cet enseignement s'était aussi transmis par la tradition orale des écoles et par l'intermédiaire des maîtres syriens; en conséquence l'on doit croire qu'à l'époque de la naissance de l'école philosophique chez les Arabes, la morale des Grecs leur était au moins généralement connue.

Les catalogues de nos bibliothèques et les bibliographies rédigées par les Arabes nous apprennent que les écrits éthiques d'Aristote avaient été alors en partie traduits, et que le mieux connu en devait être *l'Éthique à Nicomaque* [1]. Nous voyons à la bibliothèque de l'Escurial une traduction de *l'Économique*. Les *Lois* de Platon (en arabe *Nawâwis*) avaient été étudiées par Honéïn, fils d'Ishâk, et par Yahya, fils d'Adi. Dans le genre des écrits gnomiques, les *Sentences* de Secundus, philosophe du temps d'Adrien, avait été traduites, et cet ouvrage avait acquis en Orient une grande popularité. Nous parlerons dans un instant d'un autre écrit moral d'origine grecque qui fut connu par les Arabes, *le Tableau de Cébès*.

A côté des écrits authentiques, il circulait divers ouvrages ou recueils de composition plus moderne que

1. V. Steinschneider, *Centralblatt für Bibliothekswesen*, 12ᵉ *Beiheft*, Leipzig, 1893.

l'on attribuait aux philosophes anciens, des sentences, des testaments. On avait des *Testaments* d'Aristote, de Pythagore ou d'autres sages; et sans doute ce mot testament (*wisâiah*) était d'origine chrétienne. Ces sentences et ces recommandations s'éloignaient d'ailleurs fréquemment de la doctrine péripatéticienne, pour rentrer dans le sentiment des proverbes ou des fables. On rencontre dans plusieurs bibliothèques une exhortation morale et mystique, portant des titres variés, dont l'un est *Muâtabat en-nafs,* et qui est attribuée tantôt à Socrate et tantôt à Platon. Un livre sur l'éducation des enfants (*Edeb es-Sibiân*) traduit par Yohanna, fils de Yousof, est attribué à Platon, mais doit peut-être de préférence être rapproché de l'œuvre de Plutarque. Ali, fils de Ridwân (mort en 461), composant un traité sur le bonheur, le dédia à Aristote. Un livre qui fut assez célèbre, le *Kitâb et-toffâhah* (*Livre de la pomme*), est un entretien d'Aristote mourant avec l'un de ses élèves, où se décèle, parmi les enseignements de l'éthique péripatéticienne, une imitation du Phédon[1]. Yahya, fils d'Adi, composa un livre de *la Castigation des mœurs* (*Tehdîb el-akhlâq*).

Dans l'école philosophique musulmane, on s'était occupé de morale; mais on n'y avait, semble-t-il, jamais pris autant de goût qu'à la logique, à la psychologie et à la métaphysique. Les Frères de la Pureté seuls, qui s'étaient faits pour la science et la doctrine les vulgarisateurs des philosophes, avaient apporté à la

1. Steinschneider, *loc. cit.*, p. 82-83.

morale une attention soutenue et avaient placé cette science, liée à la mystique, au sommet de la philosophie. Avicenne avait composé un *Traité des mœurs* (*Kitâb el-akhlâq*) que nous possédons[1], mais dont l'étude a été négligée jusqu'ici. Ce titre de *Kitâb el-akhlâq* demeura classique; nous le retrouverons plusieurs fois à une date postérieure. Il en est de même du titre de *Tehdîb el-akhlâq*, *De castigatione morum*, qui est notamment celui d'un des livres de l'*Ihyâ* de Gazali.

Ainsi la morale, en tant que partie de la philosophie, avait été cultivée avant Gazali, avec quelque soin sinon avec un grand zèle. Qu'il me soit permis, pour faire entendre au moins la voix d'un auteur de cette période, de rapporter la définition que le chrétien Yahya, fils d'Adi, donne du caractère moral. J'extrais ce passage d'une chrestomathie publiée par les Pères Jésuites de Beyrouth[2]; c'est dans les ouvrages de ces excellents éditeurs que l'on trouverait le mieux réunis les documents pouvant servir de base à une histoire de la morale dans l'islam :

« Le caractère, dit cet auteur, est un état de l'âme par lequel l'homme accomplit ses actes sans délibération et sans choix. Il existe chez certains hommes par nature et par tempérament; chez d'autres il ne se

1. V. Brockelmann, *Ar. litter.*, I, p. 456, n° 38.

2. Cheïkho, *Chrestomathia arabica*, pars II, p. 244; Beyrouth, 1897. — L'ouvrage de Yahya, fils d'Adi, a été édité à Beyrouth en 1866, au Caire en 1891 de J.-C.

forme que par l'exercice et l'effort. On rencontre des hommes qui possèdent sans exercice et sans travail des qualités telles que le courage, la douceur, la pureté, l'équité; d'autres acquièrent ces qualités par le travail; et d'autres encore se contentent de suivre leur nature et d'obéir à leurs habitudes. Des défauts se rencontrent aussi chez un grand nombre d'hommes, comme l'avarice, la pusillanimité, la dureté. Ces dispositions s'emparent de leurs âmes, les dominent, les assujettissent. On dit qu'il n'y a point d'homme exempt de tout défaut, pur de tout vice; bien plus les hommes rivalisent entre eux dans le vice, comme ils rivalisent dans la vertu... etc. » Le morceau n'est point dépourvu de force ni de largeur.

L'ouvrage de morale le plus connu dans la période qui nous occupe, et celui qui a été le mieux étudié par les orientalistes, est le recueil *Edeb el-'Arab wa'l-Fors* « l'honnêteté des Arabes et des Perses », d'Ibn Moskowéïh. Cet auteur, contemporain d'Avicenne avec lequel il discuta, fut trésorier et ami du prince bouyide Adod ed-Daoulah; versé dans la médecine, la littérature et les sciences de l'antiquité, il composa plusieurs ouvrages d'histoire et de morale; sa mort arriva l'an 420 ou 421. Le recueil dont nous parlons contient une recension d'un vieux livre persan intitulé: *Djavidân Khired,* « l'éternelle raison [1] ». Dans la forme où nous le possédons, ce livre est une collection de sentences

1. S. de Sacy a publié un *Mémoire sur le Djawidan Khired* dans les *Mémoires d'histoire et de littérature orientale*, 1832.

placées sous l'autorité des anciens sages indiens, persans, grecs, arabes. L'ouvrage original est attribué au roi légendaire Houcheng, second roi de la première dynastie perse; il fut mis en arabe par les soins d'un vizir du khalife Mamoun, Haçan, fils de Sahl, qui en fit faire en même temps un abrégé : c'est cet abrégé qu'Ibn Moskowéïh inséra dans son recueil.

Ce livre exprime assez bien la théorie morale qui se dégage le plus communément des proverbes et des fables. Quatre qualités fondamentales, on pourrait dire quatre vertus cardinales y sont recommandées : la science, la prudence, l'abstinence et la justice; la science par laquelle on discerne le bien et le mal, la prudence qui permet d'éviter les maux, l'abstinence ou peut-être plutôt la tempérance, qui conserve la vertu, la justice au moyen de laquelle on se maintient dans un juste équilibre, quelles que soient les circonstances. Ce juste équilibre et le bonheur qui doit en résulter, bonheur un peu tranquille, un peu borné, qui n'est pas celui auquel peut aspirer une âme passionnée, mais qui sans doute est mesuré aux conditions de la vie humaine, constituent la fin de cette morale, laquelle est essentiellement une science pratique : « la science et la pratique se tiennent comme l'âme et le corps »; bannir le désir, supporter la privation, nous contenter du sort que Dieu nous a départi, voilà la véritable justice.

Une morale d'un caractère aussi positif n'atteint pas à une parfaite pureté. L'on y découvre des faiblesses,

des compromissions, une sympathie médiocrement honorable pour des procédés de conduite qui, sans mener au bonheur, empêchent du moins qu'il ne soit troublé. La ruse y est prisée au-dessus de la vaillance : « Guerrier, recours à la ruse, tu seras victorieux; l'habileté vaut mieux que la force; la lenteur est préférable à la précipitation. » La prudence est recommandée au roi, la modération au riche, la fermeté au pauvre. « L'amour de la santé, est-il dit encore, inspire le renoncement aux passions; la crainte de la vie future éloigne des actions criminelles. » L'on ne reconnaît évidemment pas là le verbe ardent des mystiques.

Outre ces intéressantes maximes, le recueil d'Ibn Moskowéïh contenait une traduction du traité grec, *le Tableau de Cébès*, dont nous avons fait mention plus haut[1]. Cet ouvrage assez peu clair quant au fond, et dont la forme bizarrement allégorique rappelle bien certains romans et tableaux du moyen âge occidental, mais ne fut point imitée en Orient, n'était pas de nature à promouvoir un grand mouvement d'études morales. Il vaut d'être cité pour son origine grecque plutôt qu'à cause de son influence. De bons juges, après quelques hésitations, lui ont reconnu le caractère stoïcien[2]. Le problème capital qui y est traité est celui du bien et du mal : Qu'est-ce que le bien, qu'est-ce que le

1. *Le tableau de Cébès*, version arabe d'Ibn Miskaoueih, éd. et trad. R. Basset, Alger, 1898.

2. Basset, *loc. cit.*, p. 16. Cette opinion est celle de Zeller, *la Philosophie des Grecs*, trad. Boutroux, III, Paris, 1884.

mal? Que doit-on penser de ce que le vulgaire appelle biens et maux? L'homme entrant dans l'enceinte de la vie, tracée sur le tableau, rencontre d'abord l'illusion ou l'erreur qui, sous la figure d'une femme, le conduit à la fortune, vacillant le pied sur une roue, une corne d'abondance à la main. Si la fortune le gratifie de ses dons, l'homme se laisse égarer par l'intempérance, les flatteries, les passions; mais bientôt l'affliction, la douleur et la tristesse, toujours figurées par des femmes, se chargent de le punir. Alors le repentir envahit son âme; il cherche la science; mais le souci le prend de distinguer la vraie d'avec la fausse science; — et ici nous retrouvons une question qui a préoccupé nos auteurs musulmans; — la fausse science, ce sera la science profane, celle des poètes, des controversistes, des orateurs, des critiques, des musiciens, celle des épicuriens, celle même des péripatéticiens. — On reconnaît bien un peu là le sentiment de Gazali; mais combien le langage de l'imam arabe n'est-il pas supérieur en finesse, en précision, en modération réelle et en raison? — En somme, ce qui est un bien et ce qui est un mal n'est pas très nettement défini. Cela est relatif; la pauvreté, la maladie, la mort, ne sont pas des maux absolus pour l'homme vertueux; la richesse, la santé ne sont des biens que pour celui qui en fait un usage louable. Mais quel est en dernier ressort le criterium de ce qui est louable ou blâmable, bon ou mauvais; d'après quels principes définit-on la vertu? C'est ce que ce dialogue semble incapable d'établir.

Il parut encore dans cette période un curieux et assez bel ouvrage que nous avons déjà mentionné aussi, et sur lequel nous voudrions nous arrêter un court instant, ne serait-ce qu'en raison de l'importance de son auteur : le *Siasset-Nâmeh,* ou « traité de gouvernement », de Nizâm el-Molk [1]. Ce livre n'a pas l'intérêt que nous cherchons dans la plupart des ouvrages dont nous parlons, de représenter une tradition plus ou moins célèbre et plus ou moins antique ; il a, au contraire, le mérite tout opposé d'être l'œuvre absolument spontanée d'un homme qui, ayant occupé une haute place, joui d'une grande fortune, efficacement secondé des monarques conquérants, étant d'ailleurs doué d'une âme élevée et d'un esprit réfléchi, a mis par écrit, avec simplicité et sans pédanterie, les résultats de l'expérience qu'il avait acquise dans le gouvernement des hommes. Ce traité ne ressemble donc en rien à ceux qui furent composés selon la tradition de la philosophie politique des Grecs, tels que la *Cité modèle* de Farabi. Il est tout à fait personnel et original; et c'est ce qui en fait le charme.

La méthode expérimentale y est presque partout suivie; l'auteur appuie chaque jugement d'exemples historiques et vécus. Au début, dans le chapitre Ier, il pose comme thèse générale le devoir d'obéissance

1. V. ci-dessus p. 33. — *Siasset-Nameh, Traité de gouvernement,* composé pour le sultan Melik Châh par le vizir Nizam el-Moulk; ed. et trad. Ch. Schefer, publications de l'École des langues orientales vivantes. Paris, 1891-93.

des peuples envers les rois, ces rois « que le Très-Haut a choisis, et qu'il a décorés des vertus royales ». Puis il définit le devoir des rois qu'il conçoit surtout et même presque exclusivement comme étant d'ordre économique : drainer les terres, jeter des ponts, fonder des villages, veiller à la mise en culture du sol, bâtir des places fortes, des caravansérails et de beaux monuments, voilà les œuvres qui assureront aux princes les récompenses éternelles. Il n'entre pas dans leurs attributions de gouverner la religion; mais ils doivent respecter les docteurs, honorer les dévots, aimer une religion pure, posséder une foi solide. Le roi ne doit pas compte à son peuple de ses volontés, sa situation le mettant au-dessus des jugements des peuples. — Ailleurs[1], l'auteur recommande aux princes de se méfier de l'influence des femmes, lesquelles, dit-il, avec une dureté que les mœurs musulmanes expliquent, « vivent en état de réclusion et ne jouissent pas d'une complète intelligence ». Un prince qui se dirige d'après les avis de sa femme perd son prestige et court à sa ruine. — Il conseille aussi[2] au souverain de ne pas appeler aux charges des individus affiliés à des sectes perverses et réprouvées; et il critique l'indifférence — nous dirions la tolérance — religieuse, pratiquée par les Turcs, pour lesquels, qu'il soit juif, guèbre, chrétien, karmate, quiconque a des talents d'administrateur, est nommé

1. *Loc. cit.*, p. 231.
2. *Loc. cit.*, p. 205.

aux fonctions. Nizâm el-Molk parlant de ces étrangers, dit qu' « il redoute le mauvais œil ».

Évidemment ces quelques avis perdent de leur force, séparés des exemples qui les illustrent. L'on n'en voit pas moins que cette *politique* est vivante, et que plusieurs des idées qu'elle renferme mériteraient de retenir l'attention des hommes de notre temps.

La politique fut étudiée à la même époque, d'une façon théorique, par un auteur de renom, el-Mâwerdi[1]. Cet écrivain, qui fut juge des juges à Ostowa près de Nîsâbour, laissa aussi un recueil de sentences, de proverbes, de traditions, et un traité des bonnes mœurs qui est encore employé aujourd'hui dans l'enseignement de la morale et des belles-lettres en Orient[2]. Mâwerdi mourut en 450, année de la naissance de Gazali. Mais il est temps que nous arrivions à ce dernier.

II

Après ces débuts, un peu confus malgré tout, de la science de l'éthique dans l'islam, Gazali apparaît tout à coup comme un très grand moraliste, complètement maître de son sujet, extrêmement délicat, aigu psychologue, merveilleux classificateur des nuances morales; et

1. *El-Ahkâm es-sultanieh*, Constitutiones politicæ, ed. R. Enger, Bonn, 1853.
2. *Adâb ed-duniah wa'd-dîn*, les bonnes mœurs dans les choses temporelles et religieuses, traité imprimé à Constantinople, 1299.

il s'exprime avec une abondance, un charme, une chaleur et une précision tout ensemble qui pourraient le faire comparer à Nicole, mais à un Nicole qui eût disposé d'une langue plus riche et qui n'eût pas été contraint par l'austérité des milieux jansénistes et par la sévère tenue du grand siècle.

La morale de Gazali est donc principalement une psychologie morale. Il est évident qu'elle doit peu à l'éthique des Grecs, et il est à peine moins probable qu'elle reproduit une forme d'enseignement moral usitée alors chez les chrétiens ; seulement nous n'avons pas de références qui nous découvrent ces sources. Quant au grand problème du fondement de la morale, si en vogue de nos jours, il n'y est pas traité. J'aurai la hardiesse d'indiquer ce que je crois avoir dû être à ce sujet la pensée de Gazali, bien que celui-ci n'exprime pas explicitement ce que je vais dire :

L'imam Gazali ayant été en définitive un mystique, a dû avoir sur la morale une conception qui paraît être commune à tous les mystiques, et qui est à peu près celle-ci : le mystique, au sens vulgaire du mot, est l'homme qui a la faculté de percevoir avec intensité les états d'âme d'ordre religieux ; par conséquent les vertus et les vices de l'âme, leur augmentation ou leur diminution, doivent lui être aussi sensibles que peuvent l'être à un peintre les couleurs d'un tableau ou les retouches dont elles sont susceptibles, à un musicien les notes d'une mélodie ou les variations qu'il tente d'y apporter. Le mystique considère la vertu comme

réalisant une œuvre belle, à savoir l'âme purifiée, et la vision de cette âme brillante, harmonieuse, lui inspire, comme à l'artiste, un goût et un plaisir extrêmes. En outre, au cours du travail ascétique, le mystique acquiert l'expérience que le développement de la vertu dans l'âme rend celle-ci plus lucide, plus délicate, plus malléable, plus capable d'éprouver tous ces sentiments de joies ou de peines intérieures, d'aspiration vers Dieu, d'union avec Dieu, qui forment la trame de sa vie et la matière propre de son art. La morale est donc pour lui un objet d'expérience, tout à fait positif, dont il a un sentiment net et un goût intense. Il lui reste ensuite à se prémunir contre les écarts possibles de ce sentiment et de ce goût subjectifs, en ayant soin de les accorder avec les enseignements dogmatiques et moraux d'une religion en laquelle il a foi. Si cet accord est satisfaisant, il devient à son tour l'un des maîtres de cette religion. — C'est ainsi que l'imam Gazali, s'étant trouvé joindre à des dons supérieurs d'expression et à une grande soumission d'esprit, un sentiment vif et pénétrant des choses morales, est devenu par le fait le maître qui a parachevé la morale de l'islam.

L'œuvre morale de Gazali, disions-nous, consiste surtout dans la recherche de nuances, dans de délicates analyses psychologiques. Cela la rend impossible à résumer. Nous ne pouvons pas la réduire en thèses; nous n'avons d'autres ressources que d'en donner une idée au moyen de quelques exemples, en souhaitant de

rapporter ceux-ci sans les trop dessécher. Nous avons choisi trois passages tirés des livres de l'*Ihya*. L'un a trait à la morale économique qu'il ne faudrait pas croire que Gazali ait négligée, mais où, au contraire, il a fait preuve d'une pondération, d'un sens pratique tout à fait admirables chez un mystique; il s'agira dans cet exemple des devoirs des contractants. Un autre sera relatif à un joli sujet que les moralistes de tous les temps ont étudié, et qui, en conséquence, permettra de mieux discerner les qualités personnelles de notre auteur comme moraliste, je veux parler de l'amitié. Enfin notre troisième exemple portera sur l'analyse d'une disposition intime de l'âme, d'un vice important et tout intérieur dont l'expérience ne manque à nul homme, l'orgueil. Ces exemples seront complétés par ceux que nous donnerons dans le chapitre de *la Mystique*, car, chez Gazali, la morale et l'ascétisme se soudent sans discontinuité.

Les devoirs des contractants [1]. Tout d'abord, la position prise par notre imam en morale économique est très raisonnable et très claire. La richesse en principe est un bien; la recherche du gain par des voies légitimes est permise. C'est le Coran le premier qui le prouve, par des mots tels que ceux-ci : « Nous avons fait du jour l'instrument de votre vie » (LXXVIII, 11),

1. C'est l'objet du livre III de la seconde partie de l'*Ihya* : « des bonnes mœurs dans le gain et la recherche des choses nécessaires à la vie. » *Ihya*, II, p. 39 et suiv.

ou : « répandez-vous sur la terre, et recherchez les dons de la faveur divine » (LXII, 10), mots qui montrent que Dieu tient pour des biens les ressources de ce monde. Des paroles conçues dans le même sens ont été conservées par la tradition : « Celui qui recherche les biens de ce monde, est-il dit, d'une manière licite et honorable, par zèle pour sa famille, et pour être propice à ceux de sa maison, rencontre Dieu. » Un jour, le prophète et ses compagnons virent un jeune homme robuste et fort qui travaillait avec ardeur. « Malheur à lui, dirent les compagnons du prophète ; si du moins il dépensait sa jeunesse et ses forces dans le sentier de Dieu ! — Ne parlez pas ainsi, repartit le prophète. S'il travaille pour lui-même de façon à ne pas être dans le besoin et ne pas se trouver à charge aux autres hommes, il est dans le sentier de Dieu ; s'il travaille pour des parents infirmes ou des enfants en bas âge, afin de les sustenter et de les enrichir, il est dans le sentier de Dieu ; mais s'il travaille par orgueil et par avidité, alors il suit le sentier de Satan. » — Cette anecdote, qui laisse bien voir quel est en notre matière le point de vue de l'orthodoxie musulmane, découvre aussi la théorie de l'intention déterminant la valeur des œuvres, que nous retrouverons en mystique. — On rapporte encore que Jésus rencontra un homme et lui demanda : Qu'est-ce que tu fais ? — Je me consacre à la piété, dit l'homme. — Qui te nourrit ? — Mon frère a soin de moi. — Ton frère, repartit Jésus, est donc plus pieux que toi.

Le commerce étant ainsi justifié d'une façon générale,

il convient d'en fixer les règles. C'est à quoi s'applique notre docteur, en suivant une méthode d'exposition très franche et très libre, sans plus s'appuyer sur des textes sacrés ni sur des autorités traditionnelles, mais avec le seul souci de la logique et du bon sens. Examinons un peu cette théorie où la morale s'unit au droit. Elle est importante si l'on désire chercher à quelles écoles morales Gazali se rattache.

Il y a dans tout contrat, dit le docteur[1], trois éléments: la personne qui contracte, l'objet du contrat, et la parole qui le définit. Pour que le contrat soit licite, le contractant, soit ici le commerçant, ne doit être ni enfant, ni esclave, ni dément, ni aveugle, en d'autres termes, il ne doit pas être incapable. L'objet du contrat, c'est le bien qui passe de l'un des contractants à l'autre, soit le prix de la chose achetée, soit cette chose même; cet objet ne doit pas être une chose impure, comme un chien ou un porc; il doit être utile; ainsi on ne peut vendre légitimement des reptiles ou des serpents qui sont nuisibles, mais on peut vendre un rat musqué. Il faut en outre que l'objet vendu soit possédé par le vendeur; par exemple on ne saurait acheter de l'épouse le bien de l'époux ni inversement, non plus que de l'enfant le bien du père; ce sont là des marchés illicites, dont on a malheureusement, ajoute Gazali, de fréquents exemples dans les bazars. Il faut que l'objet puisse être livré effectivement et intégralement; par exemple on ne peut pas vendre

1. *Ihya*, II, p. 42.

l'esclave fugitif, le poisson dans l'eau, la progéniture de l'étalon, la laine sur le dos de la brebis. L'objet doit être connu en essence, en quantité et en qualité. Cela ne constituerait pas un marché licite de dire : je te vends de ces manteaux celui que tu voudras, ou de cette terre deux coudées prises ou tu voudras. Enfin l'objet doit être saisi par l'acquéreur, s'il est tel que sa possession s'acquière par le paiement d'un prix. Tant qu'il n'est pas saisi, la vente n'est pas faite. Le meuble se saisit par le transport, l'immeuble par le départ de l'occupant. Les héritages qui ne s'acquièrent pas par le paiement d'un prix, ne sont pas dans ce cas.

La parole décide de la nature du contrat. Il y a des contrats de divers genres[1] :

Le contrat d'usure (*ribâ*). Dieu, dit Gazali, l'a défendu expressément. En l'état de la pratique commerciale à l'époque de notre auteur, il ressortait surtout à la question monétaire, et concernait les changeurs de monnaie et les marchands de grains. Les changeurs doivent s'interdire l'admission de délai dans le change ; c'est-à-dire qu'ils ne doivent changer de monnaie en espèce contre de la monnaie en espèce que de la main à la main. Il est défendu au changeur d'acheter de l'or pour la frappe et de le payer avec des deniers frappés, car la plupart du temps il ne rend pas sa juste valeur en deniers frappés. Il faut que le changeur ait soin de l'équivalence des monnaies, qu'il ne change pas une pièce brisée contre

1. *Ihya*, II, p. 45 et suiv.

une entière à moins qu'elles ne s'équivalent, une pièce bonne contre une mauvaise, une pièce d'or ou d'argent contre une autre de même métal, mais de titre différent. Il doit tenir compte de la valeur des pièces d'après leur titre, et ne pas se servir de pièces n'ayant pas cours, dont il ignore le titre. Qu'il agisse avec autant de soin dans le change des bijoux et objets précieux; il doit les changer contre des objets de titre équivalent, faits des mêmes métaux et de la même espèce. Des observations analogues sont applicables à l'échange des grains et des denrées comestibles.

Le contrat par avance (*fiduciaire*) est celui dans lequel le prix de l'objet acheté est payé avant la livraison. Il se pratique pour les grains, les minéraux, le coton, la laine, même le pain, si l'on veut bien passer sur des différences légères de cuisson, d'hydratation, de salure, en un mot pour tous les objets qui peuvent être convenablement désignés.

Le contrat de salaire, par une comparaison profonde et conforme à nos idées modernes, est assimilé à une vente. Les conditions qu'il doit remplir pour être licite sont à peu près les mêmes que celles que nous avons indiquées pour la vente; mais il s'y en ajoute une d'un caractère moral : l'œuvre salariée ne doit pas être auparavant obligatoire. Ainsi on ne peut pas payer de salaire à un homme pour l'accomplissement de ses devoirs de religion. Il faut aussi que l'utilité de ce travail payé soit connue.

Le prêt à intérêt est un contrat licite moyennant cer-

taines conditions. Il faut que le prêteur livre une bonne monnaie, bien connue, avec laquelle le commerce soit facile. Le prêteur doit demander une quotité déterminée du gain, par exemple le tiers ou la moitié, mais non pas le bénéfice en sus d'un chiffre fixe. Il faut que le commerce que devra faire l'emprunteur ne lui impose pas de charge. Par exemple demander à l'emprunteur d'acheter un animal pour ensuite partager sa progéniture, ou d'acheter du froment pour qu'il en fasse du pain dont ultérieurement on partagera le prix, n'est pas licite, parce que le prêt à intérêt n'est applicable qu'au commerce consistant dans l'achat et la vente et leurs nécessités immédiates. De même les conditions de n'acheter que de tel ou tel, ou de ne vendre qu'en robe rouge, ou toute autre condition restreignant la liberté du commerçant, sont inadmissibles. — L'on remarquera dans ce paragraphe que Gazali ne se montre nullement opposé en principe au prêt à intérêt, mais que son langage reflète seulement le caractère primitif et un peu gauche des procédés employés dans les affaires à son époque.

Pour des motifs analogues notre auteur est assez restrictif dans sa doctrine du droit d'association. Il n'admet ni le contrat qui engage d'une façon générale toute la fortune des associés, ni celui qui les associe dans le salaire, ni celui qui les associe dans des œuvres diverses, les uns par exemple s'engageant à travailler et les autres à combattre. Il n'admet comme licite que la seule association dite société par apport, où les fonds

mis en commun sont dans des proportions connues, fixes et discernables.

Nous aimerions analyser un autre passage[1] relatif à la morale économique où notre imam traite des biens sur lesquels le sultan a droit de percevoir des revenus. C'est toute une théorie de l'impôt. Mais ce que nous venons de rapporter suffit peut-être pour montrer quel esprit de finesse et quel bon sens à la fois Gazali apporte dans l'examen des questions de cet ordre, comme il sait se mettre à la portée des masses, se rendre compte de leurs intérêts et y mesurer sa doctrine. Ayant ainsi prouvé les qualités positives de son observation, il aura acquis le droit de céder tout à l'heure à ses attraits personnels, et de s'élancer vers les régions ardues et réservées du détachement ascétique et de la passion mystique. Avant de le suivre jusque-là, remarquons encore, sans tenter de justifier cet avis par une démonstration, que, dans le passage qui précède, notre auteur ne paraît pas relever de la tradition purement grecque, ni même de l'enseignement des jurisconsultes musulmans dont la forme est tout autre; il semble plutôt se rattacher à une tradition latine, et à une tradition fortement imprégnée de sentiment chrétien. Nous éprouverons, je pense, une impression analogue en lisant maintenant les belles pages qu'il consacre à l'amitié[2].

1. *Ihya*, II, p. 92.

2. Le livre « de l'amitié et de la fraternité » est le cinquième de la deuxième partie. *Ihya*, II, p. 109 et suiv.

L'amitié, énonce l'auteur, est un fruit du bon caractère; la discorde, un fruit du mauvais. Comme le bon caractère engendre l'affection, l'amitié, la concorde, le mauvais produit la mésintelligence, l'inimitié, la haine; l'arbre bon produit le bon fruit. On connaît en religion l'excellence du bon caractère. Le prophète a dit : ce qui conduit le plus sûrement les hommes au paradis, c'est la crainte de Dieu et la douceur du caractère. Il a dit encore : Le croyant aime et est aimé; il n'y a nul bien en qui n'a ni ne reçoit d'affection. Deux amis, lorsqu'ils sont ensemble, sont comme les deux mains dont l'une lave l'autre; jamais deux croyants amis ne se rencontrent sans que Dieu ne fasse du bien à chacun d'eux par l'autre. — On le voit sans peine, nous ne sommes pas ici en terre grecque, mais sur un terrain où a levé la semence évangélique.

Gazali distingue en principe deux espèces d'amitié[1] : l'amitié selon Dieu et l'amitié purement humaine. Il établit de l'une à l'autre de ces espèces quatre degrés.

Au premier degré, vous aimez un homme pour lui-même; vous trouvez du plaisir à le voir, à le fréquenter; il y a entre vous et lui concordance de nature. Il vous plaît, soit par la beauté de son visage et de son extérieur, soit par celle de ses manières et de son esprit. Les racines de cette amitié sont très mystérieuses, cependant elle naît toujours de quelque rapport visible ou caché. Une fois, une colombe se tenait à côté d'un

1. *Ihya*, II, p. 111-112.

corbeau; un homme qui les vit s'en étonna et dit : en quoi ces oiseaux se ressemblent-ils? mais voici qu'ils s'envolèrent, et l'homme s'aperçut que tous deux étaient blessés à une aile. — Chaque homme, a dit un sage, s'unit à ceux qui lui ressemblent, comme chaque oiseau vole avec ceux de son espèce. — Ainsi l'on peut aimer, sans un motif d'utilité, un être pour lui-même, à cause d'un rapport de similitude par lequel on lui est uni; on peut l'aimer aussi pour sa beauté. Et ces sortes d'amitié sont naturelles et n'exigent pas que l'on soit croyant.

Au second degré, on aime un être pour obtenir de lui quelque autre chose qui est vraiment alors l'objet de l'affection; mais le chemin qui conduit à l'objet est aimé aussi. C'est pourquoi la plupart des hommes aiment l'or et l'argent; non qu'on ait de l'affection pour ces métaux eux-mêmes, puisqu'on ne s'en nourrit ni ne s'en revêt, mais parce qu'ils sont la voie qui mène à l'objet de l'amour. Si la chose que l'on recherche en aimant son intermédiaire n'a d'utilité que pour ce monde, cette affection-là est encore naturelle et n'est pas de l'amour en Dieu. Si cette chose recherchée est susceptible d'avoir une utilité hors de ce monde, mais qu'on ne la recherche pas en vue de cette utilité-là, ce n'est encore pas là de l'amour en Dieu; telle est l'affection de l'élève qui aime son maître pour la science qu'il acquiert de lui, mais qui n'aime cette science que pour les richesses et les honneurs mondains qu'elle peut lui procurer, et non parce qu'elle peut l'aider à se rapprocher de son Seigneur.

Le troisième degré de l'affection est celui où l'on aime une chose en vue d'un autre objet, quand cet autre objet ne tend pas au bien-être temporel de celui qui aime, mais à sa félicité dans l'autre vie. C'est le cas de l'élève qui aime son directeur parce qu'il lui enseigne la science et la vertu, au moyen desquelles il acquerra la félicité éternelle ; ou le cas du maître qui aime son disciple, parce qu'il gagne à cause de lui les mérites de l'enseignement, et qu'il en recevra un plus haut degré d'honneur dans le royaume des cieux. Jésus a dit : « Celui qui aura su, agi et enseigné, sera appelé grand dans le royaume des cieux. » L'homme qui aime le domestique qui lui lave ses habits, lui balaie sa maison et lui cuit ses repas, parce que le travail de ce domestique le laisse libre de s'occuper du service de Dieu, aime en Dieu. Celui qui épouse une femme bonne, afin qu'elle le prémunisse contre les suggestions de Satan, qu'il garde auprès d'elle sa religion, et qu'il en ait des enfants vertueux, aime en Dieu. Quiconque aime vraiment Dieu aime tout pour Dieu. Mais il y a beaucoup d'hommes en qui se réunissent les deux amours, celui de Dieu et celui du monde ; et cela est admissible, car il n'est pas dans la nature de l'homme qu'il n'aime rien du monde. Les prophètes ont demandé dans leurs invocations les deux bonheurs à la fois : « Que Dieu nous gratifie dans ce monde et dans l'autre » ; et Jésus a dit[1] : « Mon Dieu, fais que mon ennemi ne se réjouisse

1. *Ihya*, II, p. 113.

pas à cause de moi et que mon ami ne s'attriste pas à cause de moi. Que le monde ne me nuise pas, et qu'il ne soit pas mon principal souci. » Cette invocation, observe Gazali, est une demande de biens temporels; Jésus ne dit pas : que je n'aie nul souci du monde, mais: qu'il ne soit pas mon souci principal.

Enfin le quatrième degré de l'affection consiste à aimer Dieu pour lui-même, non pas pour obtenir de lui la vertu, la science ou quoi que ce soit d'autre que lui. C'est le degré le plus élevé, et ce degré-là est possible; car on voit que lorsqu'un homme en aime un autre avec beaucoup de force, il aime tout ce que celui-ci aime; il aime ceux qui le servent, il aime ceux qui le louent, il aime ceux qui travaillent à le satisfaire; à tel point que l'on peut dire : quand le croyant aime son frère, il aime de lui jusqu'à son chien. C'est pourquoi l'on fait des reliques des vêtements de l'être aimé, l'on a un culte pour sa maison et pour les lieux où il siégeait. Un poète a dit[1] : « Je passe et je repasse à la maison de Leïla; je baise ce mur et ce mur. Ce n'est pas l'amour de la maison qui tourmente mon cœur, mais de l'être qui l'a habitée. » Ainsi l'amour, en croissant, s'étend et déborde de l'objet aimé à tout ce qui l'entoure. De même, quand l'amour de Dieu est devenu très fort, et qu'il domine entièrement le cœur, il s'épand sur tout être autre que Dieu, parce que tout être est l'œuvre de Dieu et la trace de sa puissance. Le Prophète, quand on lui apportait les

1. Poème de Medjnoun des Bénou 'Amir; *Ihya*, II, p. 114.

prémisses des dattiers, disait en caressant ses paupières : ce sont les fils aînés du Seigneur. L'amour, élevé à ce degré, aboutit à un état de joie en lequel disparaît toute souffrance ; et celui qui aime de cet amour ne distingue plus entre la grâce et l'épreuve, car tout ensemble vient de Dieu.

Si belles et si hautes soient ces analyses, qui reflètent au reste des manières de sentir toutes chrétiennes, nous regrettons un peu que Gazali se soit laissé si tôt et au détriment de la composition de son chapitre, emporter dans la mystique ; nous passons sur ce qu'il dit encore, par manière d'opposition, de la haine selon Dieu, et nous retrouvons avec plaisir, quelques pages plus loin, de jolis mots sur les droits et les devoirs de l'amitié.

Le lien de l'amitié, dit-il [1], unit les amis comme le lien du mariage unit les époux. Il engendre des devoirs, aussi bien que l'union conjugale. Ton frère, enseigne-t-il en usant volontiers du mot de frère au lieu du mot d'ami, a des droits sur toi, sur tes biens, sur ta langue, sur ton travail, sur ton cœur. La comparaison employée par le prophète de deux amis avec les deux mains qui se lavent l'une l'autre, est le symbole de l'association pécuniaire qui doit exister entre eux. Le moins que tu puisses faire est de traiter ton ami malheureux comme l'un de tes serviteurs, et de lui donner quelque chose de ton superflu si tu en as, sans le forcer à le demander ; si tu l'obliges à t'en prier, tu es à la dernière limite des devoirs de l'amitié. Il est meilleur de traiter ton ami

1. *Ihya*, II, p. 120 et suiv.

comme toi-même; mais le plus parfait est de le traiter mieux que toi-même. C'est ce que fit un soufi qui, condamné à mort par le Khalife en même temps qu'une troupe d'amis, demanda à mourir le premier en disant: il me plairait que mes amis vécussent après moi. Ce mot fut la cause de leur salut à tous. — En général, tu dois connaître le besoin de ton frère sans qu'il te le dise, et l'assister sans qu'il te le demande : « Que son besoin te soit comme le tien propre et plus sensible encore. »

La langue, dans l'amitié, doit tantôt parler et tantôt doit se taire. Qu'elle se taise sur les fautes de l'ami en son absence comme en sa présence; qu'elle se taise dans la dispute contre lui et ne parle pas pour le contredire; qu'elle ne soit pas inquisitive et ne le harcèle pas de questions sur son état intime, car souvent il lui serait pénible de répondre. — N'est-ce pas délicat et d'une grâce tout à fait chrétienne? — Qu'elle se taise encore sur le secret confié par l'ami, même devant les autres amis les plus intimes; qu'elle se taise dans la critique de ce qui le touche et de ce qu'il aime; qu'elle se taise en général sur tout ce qui pourrait lui déplaire. Qu'elle parle au contraire pour communiquer à l'ami des souffrances secrètes, pour lui révéler les préoccupations et les soucis du cœur, pour lui faire part aussi des joies et l'y associer. La fraternité signifie le partage des joies et des peines. Une parole communicative échauffe l'amitié; votre affection pour votre ami grandit quand vous savez qu'il vous aime; et dans ces entretiens intimes l'amitié s'accroît des deux parts.

L'amitié requiert aussi le pardon mutuel d
et des fautes. Elle comporte enfin une absolue c
La promesse reçue d'un ami (le *véfa*), par exemple
messe qu'il prendra soin des enfants de son
sa mort, suppose la certitude que l'amitié d
qu'à la mort, et se reportera sur les enfants.
véritable a sa fin dans l'autre vie, et si elle de
terrompre à la mort, l'œuvre en serait sans récompen
et la peine perdue.

Toute la puissance de Gazali comme moraliste
dans son étude sur l'orgueil [1], le dernier exen
nous nous proposons de donner.

Gazali distingue l'orgueil intérieur et l'orgueil
rieur. L'intérieur est une disposition de l'âme, l'
résulte des actions des membres. Au premier seu
vient vraiment le nom d'orgueil (*kibr*); le second d
s'appeler « superbe » (*tekabbur*). — Que le léger embarras que nous cause la traduction de ces deux termes, nous soit une nouvelle occasion de faire observer combien la langue arabe est apte à l'analyse philosophique, puisqu'un simple changement de forme apporté à une racine verbale lui permet de différencier un état de l'âme de l'habitude physique qui lui correspond. — La racine est l'orgueil intérieur. C'est une accoutumance à se voir plus haut que ce par rapport à quoi on s'enorgueillit. L'orgueil requiert en effet une chose dont on

1. Le livre sur « l'orgueil et la superbe » est le neuvième de la troisième partie. *Ihya*, III, p. 239 et suiv.

s'enorgueillit et une par rapport à laquelle on s'enorgueillit. C'est ce qui le différencie du contentement de soi (*'odjb*), car celui-ci ne requiert que son sujet : l'homme satisfait de soi, fût-il seul au monde, se trouverait encore admirable, au lieu que l'homme orgueilleux ne l'est que par rapport à un autre.

Le prophète a dit : Celui qui a dans son cœur le poids d'un seul *zirrah* d'orgueil n'entre pas dans le paradis. Car celui qui s'aime soi-même ne peut aimer les autres hommes; il ne peut avoir l'humilité qui est le fondement des vertus des hommes pieux; il ne peut revenir de ses haines; il ne peut persévérer dans l'amitié; il ne sait plus recevoir un conseil; il ne sait plus s'empêcher de mépriser les hommes ni d'en médire. Il n'y a point de vice que l'orgueilleux ne soit forcé d'avoir, et c'est pourquoi il ne peut pas entrer dans le paradis. — Ne reconnaît-on pas là une remarquable analyse des effets de ce que la théologie chrétienne a appelé un péché capital?

Les personnes au-dessus desquelles l'orgueilleux se place sont ou Dieu, ou les prophètes, ou le reste des hommes. L'homme a été créé injuste et ignorant. Aussi se préfère-t-il tantôt à la créature et tantôt au créateur. Il y a donc trois degrés d'orgueil selon l'objet auquel l'orgueilleux se compare. Se préférer à Dieu est la plus abominable espèce d'orgueil; celui-là n'a d'explication que la pure démence. C'est celui de Nemrod qui voulut engager la lutte contre le Seigneur des cieux, celui aussi des Pharaons. Se préférer aux pro-

phètes peut venir soit d'un manque de réflexion, soit d'un défaut d'obéissance et de soumission. Se préférer aux autres hommes, se mettre au-dessus d'eux, les déprécier, c'est un péché inférieur aux précédents, mais encore grand de deux manières : en ce que l'orgueilleux méconnait la seule véritable grandeur qui ne se rencontre que chez le Seigneur tout-puissant, et en ce qu'il est incapable de rendre justice aux autres hommes et de reconnaître la vérité dans la bouche des serviteurs de Dieu. C'est la disposition d'esprit des hypocrites et des impies.

Et quant à la chose dont on s'enorgueillit, elle est de sept sortes : C'est d'abord la science. Le danger de la science est la superbe, a dit le prophète. Le savant est exposé à s'attribuer à lui-même la beauté et la perfection de la science, à s'estimer soi-même et à regarder les autres comme des sots. Il attend qu'on le salue; et si quelqu'un le salue, ou se lève devant lui ou prononce une invocation en son nom, il considère que ces hommages sont encore pour celui qui les lui rend une grâce dont il lui devra de la reconnaissance. On lui fait des faveurs et il n'en rend pas; les hommes le visitent et il ne les visite pas. Il les prend pour ses domestiques et pour ses salariés. On devrait appeler de telles gens ignorants plutôt que savants; car la vraie science consiste à se connaître soi-même et à connaître son Seigneur, et cette science-là s'acquiert par l'humilité. Si l'on demande pourquoi la science porte certains hommes à l'orgueil, c'est d'abord parce que ceux-ci ne cultivent

pas ce qui est la véritable science, mais plutôt des métiers comme le calcul, la mathématique, la philologie, la poésie, et en s'emplissant de ces connaissances, ils s'enflent d'orgueil; la vraie science est celle de la piété et du service de Dieu; c'est ensuite parce qu'ils abordent la science dans un état d'impureté intérieure et avec des dispositions mauvaises, sans s'être au préalable préoccupés de nettoyer leurs âmes de leurs souillures. Aussi les fruits qu'ils produisent ne sont-ils pas bons. La science est comme la pluie qui descend du ciel, douce et claire; les arbres la boivent de leurs racines et ils la transforment selon leur nature; ceux qui sont amers la changent en sucs amers; ceux dont la nature est douce, en sucs doux. De même la science produit chez les orgueilleux des fruits d'orgueil et chez les humbles des fruits d'humilité.

Le second objet de l'orgueil ne manque pas de piquant : c'est la piété. Les hommes consacrés à la piété, dit Gazali, ne sont pas non plus exempts d'orgueil; l'orgueil distille d'eux tant dans les affaires de la religion que dans celles de ce monde. En ce qui concerne les affaires de ce monde, ils trouvent bon comme les savants qu'on leur rende visite, sans se croire obligés de visiter eux-mêmes les autres; il ne leur déplaît pas qu'on se lève devant eux dans les assemblées, pour les honorer ou leur rendre service; ils aiment que l'on rappelle leurs abstinences, leurs dévotions, les victoires qu'ils remportent sur leurs sens. Il leur semble que leur dévotion est un bienfait qu'ils font

aux créatures. En matière religieuse, ils se représentent les autres hommes comme se perdant et eux-mêmes se sauvant; cependant, dit Gazali, ce sont eux qui se perdent en se mettant en avant des autres et oubliant la crainte de Dieu; c'est en se rabaissant soi-même qu'on approche de Dieu; et l'imam rapporte une parabole qui fait songer à celle du publicain : Un homme qui, à cause de ses péchés, était appelé l'opprobre d'Israël, passa à côté d'un autre qu'on appelait le dévot d'Israël, et qui était assis, la tête ombragée d'un turban. Le premier se dit : Je suis l'opprobre d'Israël; si je m'assois à côté de ce saint, peut-être que Dieu aura pitié de moi. Mais l'autre dit : Je suis le saint d'Israël; comment me laisserai-je approcher par ce pécheur? Et il le renvoya avec dédain. Or il fut révélé, ajoute Gazali, à un prophète de ce temps que Dieu fit miséricorde au pécheur et laissa les œuvres du dévot sans récompense. Cela prouve que Dieu ne regarde que le cœur. Le pécheur qui s'humilie est plus obéissant à Dieu que le savant et l'ascète orgueilleux. L'homme vêtu de bure a souvent plus d'orgueil que l'homme couvert de vêtements brodés, car celui-ci s'incline devant le religieux et se croit inférieur à lui, au lieu que le religieux se croit lui-même supérieur.

Les autres sortes d'orgueil que cite Gazali sont l'orgueil de la naissance, celui de la beauté, ceux de l'argent, de la force physique et des relations. L'orgueil de la naissance persuade à l'homme bien né que les autres sont ses valets et fait qu'il répugne à les fré-

quenter; il traite les autres de Nabatéens, d'Indiens, d'Arméniens, et il leur dit : qui êtes-vous et d'où sortez-vous, et comment osez-vous lever les yeux sur moi? Un homme noble se vantait ainsi devant Moïse, et disait : Je suis un tel, fils d'un tel, jusqu'à la neuvième génération. Mais Moïse l'interrompant repartit : Tous ceux-là sont gens d'enfer, et tu es le dixième. L'orgueil de la beauté se rencontre surtout chez les femmes. L'orgueil de l'argent se trouve chez les princes qui sont fiers de leurs trésors, chez les marchands, qui le sont de leurs commerce, chez les chefs de tribus, orgueilleux de l'étendue de leurs terres, chez les courtisans, les beaux qui se vantent de leurs vêtements, de leurs chevaux et de leurs chars. Tous ces gens-là méprisent le pauvre et lui disent : Qui es-tu, misérable, et qu'as-tu? Je pourrais t'acheter avec tout ce que tu possèdes. Les seules tentures de ma chambre valent plus que tout ton avoir, et je dépense en un jour plus que tu ne manges en un an. — Cette sorte d'orgueil — qui est encore bien moderne — vient, dit Gazali, de l'ignorance où sont ces hommes de l'excellence de la pauvreté et des dangers de la richesse.

Mais Gazali n'est pas seulement un psychologue qui se complaît à diagnostiquer les maladies des âmes; il est vraiment moraliste, en ce qu'il en cherche les remèdes. Pour guérir l'orgueil[1] on peut chercher d'une part à l'atteindre à la racine, de l'autre à en écarter

1. *Ihya*, III, p. 249.

les causes. Les causes, sont celles qui viennent d'être analysées; déjà Gazali, en les indiquant, en a laissé sentir les vices, et il est inutile que nous nous étendions davantage sur ce point. Quant à la manière d'atteindre l'orgueil en son principe, elle consiste à « se connaître soi-même et à connaître son Seigneur ». Cette formule est chère à notre docteur; c'est le *gnôti seauton* des Grecs, amplifié par une pensée religieuse. Qui se connaît soi-même se sait plus vil que ce qu'il y a de plus vil, plus petit que ce qu'il y a de plus petit; et qui connaît son Seigneur sait que l'estime, la louange et l'exaltation ne conviennent qu'à lui. Cette connaissance-là est la somme de la science mystique. Que l'homme se considère donc lui-même et considère ses destinées. A l'origine le premier homme n'était rien; il était dans le sein du néant; et quoi de plus méprisable que le néant? Dieu le façonne de la plus vile matière, la boue, et il le fait passer par une succession d'états que mentionne le Coran, la goutte de sperme, le caillot de sang, l'embryon; il consolide ses os, il les recouvre de chair, et alors seulement l'homme devient quelque chose de nommable, mais encore n'est-il semblable qu'à un cadavre; il ne sent pas, ne se meut pas, ne parle pas, ne saisit pas, ne comprend pas; il commence par être mort avant de vivre, par être faible avant de jouir de ses facultés, par être ignorant avant d'acquérir la science : où est la gloire de tels commencements? Cet être ainsi produit n'est maintenu à l'être que par la volonté de Dieu, et tandis qu'il vit, il est

assailli par les maladies affreuses, par les souffrances opprimantes, par les périls multiples et le conflit entre les humeurs contraires du corps qui se détruisent l'une l'autre. Qu'il le veuille ou non, il a faim, il a soif, il pâtit, il meurt. Il n'est maître ni de ce qui lui est utile, ni de ce qui lui est nuisible. Il veut savoir et il ignore, il veut se souvenir et il oublie, il veut oublier et le souvenir pénible ne cesse d'obséder son esprit. Son cœur n'est pas maître de son cœur; son âme n'est pas maîtresse de son âme. Il désire une chose et c'est sa perte; il en fuit une autre, et ce serait son salut. Il a du goût pour ce qui l'empoisonne; il a horreur de ce qui le guérit. A tout instant du jour et de la nuit, il peut craindre de perdre la vue ou l'ouïe, d'être blessé dans ses membres, d'être atteint dans son intelligence, d'être privé du souffle même. Il ne possède rien avec sécurité, ni en lui ni hors de lui. Quoi de plus misérable que son état? Et sa fin est la mort, qui lui enlève tous ces biens si précaires, qui le ramène comme à ses débuts, à n'avoir plus ni sentiment, ni mouvement, ni pouvoir, le dépouille de toute forme et le réduit de nouveau à n'être qu'une chose sans nom, immonde et fétide, comme il était à son commencement. — Je ne sais quel docteur chrétien hésiterait à signer une telle page; et « cette chose qui n'a point de nom » n'est-ce pas un mot de Tertullien qu'a répété notre Bossuet?

III

Gazali ne fut pas dépassé en Orient dans la philosophie morale; à peine sais-je s'il fut imité. Il lui arriva la même chose qui était arrivée à Avicenne; l'ampleur et la perfection de son œuvre réduisirent ses successeurs au silence. Il avait atteint le sommet où sa nation pouvait monter. Il était un point maximum, un terme; l'islam y est resté jusqu'aujourd'hui.

Deux causes empêchèrent dans les nations musulmanes le développement des études psychologiques : la condition de la femme rendant impossible les délicates études de sentiment auxquelles fut consacré en Occident le genre si populaire du roman; et l'absence dans la religion mahométane de l'usage de la confession auriculaire. Cette psychologie si raffinée et si habilement ordonnée que l'islam, dans notre onzième siècle, avait apprise du christianisme, et qui avait ses principales racines dans la pratique de la vie ascétique, cessa de se renouveler lorsque les Croisades eurent rompu les relations entre l'islam et le monde chrétien. L'on doit croire que les mystiques musulmans, privés d'un secours étranger, ne réussirent pas seuls à connaître tous ces sentiments que décrivait la théorie de l'ascèse; cette théorie resta donc immobilisée comme la religion à laquelle elle s'était accolée, pour ainsi dire figée et sans sève.

Le genre des sentences, des proverbes et des dictons,

fort en honneur en Orient dès l'époque des Omeyades, continua à fleurir après Gazali; deux de ses contemporains s'y distinguèrent, tous deux connus des orientalistes, l'un, surtout érudit et collectionneur de proverbes, Méïdani (mort en 518), [1] l'autre, fin lettré, grand exégète, fécond écrivain et commentateur illustre du Coran, Zamakhchari [2]. Un ouvrage dû à un auteur de beaucoup plus basse époque, rempli de traditions, d'anecdotes, de vers, de proverbes et constituant une encyclopédie morale populaire et animée, a attiré aussi l'attention des savants d'Occident : c'est le *Mostatraf* d'el-Abchîhi [3].

Ce n'est pourtant à aucun de ces auteurs que je voudrais consacrer la place étroite dont je dispose, mais plutôt à un autre, beaucoup moins connu comme moraliste, beaucoup plus important cependant à notre avis, et en tout cas plus intéressant au point de vue où nous sommes placés : je veux parler du savant Nasîr ed-Dîn et-Tousi. Nasîr ed-Dîn de Tous est loin d'être un inconnu en Occident; il a une place, et une fort grande, dans l'histoire des sciences; on a souvent raconté comment il aida les conquérants

1. V. Freytag, *Arabum proverbia*, Bonn, 1838-1843.

2. Zamakhchari, originaire du Kharizm, vécut de 467 à 538. Son recueil de moral eintitulé « les colliers d'or » (*atwâq ez-Zehab*) a été plusieurs fois traduit; citons Barbier de Meynard, *les Colliers d'or, allocutions morales* de Zamakhshari, texte, trad. et comm., extrait du *Journal Asiatique*, Paris, 1876.

3. El-Abchîhi est mort vers 850. Une traduction française du *Mostatraf* a été commencée par G. Rat, Paris-Toulon, 1899; deux vol. parus.

mongols dans leurs luttes contre le Khalifat et les Mélâhideh, comment il construisit pour eux des observatoires et des tables astronomiques, et fit des recensions des ouvrages mathématiques des Grecs[1]. On sait moins, en revanche, que ce savant fut aussi un philosophe et un moraliste, et qu'il écrivit un traité de morale en persan, intitulé « les mœurs à Nâser » (*Akhlâqi-Nâseri*), qui est l'un des principaux chefs-d'œuvre en ce genre qu'ait produits le moyen âge. Ce livre a en outre pour nous cet intérêt tout spécial de représenter une forme de morale clairement distincte de celles que représentent les écrits de Gazali, et qui n'est autre que celle de l'école philosophique. Nasîr ed-Dîn de Tous est en Orient le seul grand auteur postérieur à Avicenne que les caractères généraux de son œuvre et de son esprit permettent de classer dans l'école des Philosophes, le seul que l'on puisse considérer comme un disciple d'Avicenne dont il commenta les *Ichârât*; à ce titre il est très notable à nos yeux.

Sa morale, ainsi que nous le verrons sans peine par quelques citations malheureusement trop courtes, est une morale surtout constructive, comme la psychologie d'Avicenne à laquelle elle est étroitement liée. Le goût du nombre et de la symétrie, qui en fait la beauté dans l'ensemble, lui nuit d'autre part un peu dans les détails,

1. *Histoire des Mongols de la Perse*, par Raschid el-Din, éd. et trad. Quatremère, Paris, 1836; et notre mémoire, *les Sphères célestes selon Nasir ed-Din At-Tousi*, inséré en appendice dans *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, par Paul Tannery, Paris, 1893. — Nasîr ed-Dîn Tousi vécut de 607 à 672.

parce qu'il contrarie parfois l'observation; il force l'auteur par exemple à distinguer des vertus ou des vices que l'expérience commune voit presque confondus. Ces procédés de construction pour ainsi dire géométrique employés en morale contrastent avec les procédés de fine analyse et de précise observation que nous avions admirés chez Gazali; ils opposent l'astronome de Tous à l'imam son compatriote, comme l'esprit des sciences mathématiques s'oppose à celui des sciences physiologiques. En somme, — et je dis ceci pour les lecteurs non orientalistes qui désirent garder une impression synthétique et nette sur cette difficile matière de la morale dans l'islam, — en somme l'on peut représenter les systèmes moraux qui ont paru dans le monde musulman, abstraction faite de la morale juridique représentée par les imams fondateurs de rites, par trois grands noms : Gazali, le plus grand des trois de beaucoup, exprime la morale psychologique, à tendances mystiques, liée indissolublement à l'ascèse; Ibn Moskowéïh exprime la morale demi-intuitive, demi-expérimentale, moins savante que populaire, moyenne, un peu flottante et légèrement agnostique des dictons et des fables; Nasîr ed-Dîn Tousi, la morale systématique des Philosophes, en propres termes la morale scolastique. Disons donc quelques mots de cette dernière.

1. Les *Akhlâqi-Nâseri* ont été plusieurs fois publiées en Orient; nous en parlons d'après une lithographie de Lucknow, 1891 de J.-C., 508 p. — Sprenger a consacré une note à cet ouvrage, *Zeitsch. d. Deutsch. Morgenl. Gesellschaft*, t. XIII, p. 539-541. V. aussi E. Frissel, *Transactions de la Soc. litt. de Bombay*, t. I, p. 178.

Le traité des mœurs [1] fut composé, au temps où Nasir ed-Dîn demeurait dans le Kouhistan, sur l'ordre du gouverneur de cette province, Nâser ed-Dîn el-Mohtacham. Il avait été demandé à notre auteur de traduire de l'arabe en persan le livre *de la pureté* (*Kitâb et-tahârat*) d'Ibn Moskowéïh. Il rédigea à ce propos une sorte de commentaire de ce livre qui traitait seulement de l'éthique; puis il y ajouta un livre sur la politique et un autre sur l'économique; ces trois parties réunies constituèrent son ouvrage.

Selon la méthode des philosophes, Nasir ed-Dîn se demande d'abord quel est « l'objet » de la science morale; il répond que c'est l'âme, et définissant l'âme, il classe la morale parmi les sciences à la manière des philosophes. De l'énumération des facultés de l'âme, il tire par des voies logiques, presque mathématiques, celle des vertus et des vices. Il compte quatre vertus cardinales [1] qui sont : la prudence, le courage, la tempérance et la justice; ces vertus donnent lieu ensuite à des subdivisions; il déduit les vices des vertus de deux manières, d'abord en considérant ceux-là comme le contraire de celles-ci; ainsi à ces quatre vertus s'opposent quatre vices fondamentaux [2] : l'ignorance, la pusillanimité, l'avidité, la tyrannie; ensuite en considérant les vertus comme un terme moyen et les vices comme les deux extrêmes, ou encore, ce qui est plus subtil, les vices comme une corruption de la nature de la vertu. Em-

1. *Loc. cit.*, livre I, partie II, chap. III, p. 120.
2. *Loc. cit.*, chap. V, p. 134.

ployant une comparaison également familière aux Philosophes et aux ascètes, il appelle les vices des « maladies de l'âme », et il s'occupe de les traiter, d'une manière méthodique, en partant de leurs définitions.

« Sur le traitement des maladies de l'âme [1], c'est-à-dire sur la manière de corriger les défauts. » De même que dans la médecine du corps on combat les maladies par leurs contraires, il faut aussi dans la médecine des âmes combattre les maladies par leurs contraires. Nous avons dénombré les vertus et énuméré les vices qui sont aux deux extrémités de chaque côté des vertus; comme donc il y a quatre vertus, il y a dans ce système huit vices, ni plus ni moins, se contrariant deux à deux. Ce n'est pas ici le vice qui est le contraire de la vertu, mais le vice par défaut qui est le contraire du vice par excès. — Selon cette conception, on corrigerait donc un vice en s'aidant du vice opposé. Mais la théorie reçoit ensuite une exposition plus complète :

Il faut savoir que la méthode pour le traitement des maladies de l'âme consiste d'abord à distinguer ces maladies, ensuite à connaître leurs causes et leurs signes, en troisième lieu à s'occuper de leur traitement. Les maladies sont le dérangement des humeurs de leur état d'équilibre; le traitement consiste à rétablir cet équilibre. Comme les puissances humaines sont de trois sortes ainsi que nous l'avons dit : faculté de discernement, faculté de répulsion, faculté d'attraction, le dérangement

1. *Loc. cit.*, ch. x, p. 225.

de ces puissances peut se produire de deux façons : par un trouble dans la quantité, par un trouble dans la qualité ; c'est-à-dire par un excès ou un défaut survenant à partir de l'état d'équilibre de la puissance, ou par une corruption dans la nature de la puissance même.

Il y a donc trois espèces de maladies : l'excès, le défaut et la corruption. Par exemple, les maladies de la force répulsive sont la colère par excès, la lâcheté par défaut, la crainte par corruption. — On le voit, le système est d'un style tout scolastique ; et ce défaut que nous signalions plus haut comme dérivant d'une recherche exagérée de la symétrie apparaît dans cet exemple : nous sommes embarrassés pour voir la différence entre la lâcheté et la peur. Écoutons encore ce que notre philosophe dit de la colère :

Un mouvement de l'âme[1] est le principe de cette passion. Quand ce mouvement se produit avec violence, le feu de la fureur s'allume, le sang bout; le cerveau et les artères s'emplissent d'une vapeur qui les obscurcit; l'intelligence se voile et son action s'affaiblit. C'est pourquoi des sages ont dit : le cerveau humain dans la colère est comme un antre de montagne empli de feu; d'entre la flamme et la fumée, il n'en sort plus que des cris et des hurlements, et de tous côtés rayonne la lueur de l'embrasement. Quand l'homme est en cet état, apaiser et éteindre ce feu est fort difficile; tout ce qu'on emploie dans ce but ne fait qu'en augmenter la fureur

1. *Loc. cit.*, p. 239 et suiv.

et redoubler la violence de l'incendie; essaye-t-on des exhortations, la colère devient pire; tente-t-on d'amener le calme, le feu brûle plus fort.

Les circonstances de la colère varient d'ailleurs avec le tempérament des gens et le mélange de leurs humeurs. Il y a des tempéraments semblables à la composition du soufre qu'enflamme la moindre étincelle, d'autres pareils à l'huile d'olive qui s'allume plus difficilement.

La colère doit être traitée dans ses causes; et notre auteur compte dix de ces causes, dont plusieurs ne nous semblent différer que par des nuances; c'est à peu près l'orgueil, la raillerie, la perfidie, l'entêtement, l'esprit de vengeance. L'orgueil est une opinion fausse qui réside dans l'âme, car l'orgueilleux se considère comme digne d'une exceptionnelle estime et il se trompe; qu'il jette les yeux sur ses défauts et qu'il regarde les autres créatures, et il verra que le mérite est fréquent parmi elles. Qui se compare aux autres ne s'enorgueillit pas. Le vaniteux est fier de choses qui lui sont extérieures, avantages fragiles, de la durée desquels il n'est pas sûr. Il se vante de sa fortune; mais qu'est-ce qui le garantit contre les voleurs? Il se vante de sa naissance; mais supposons que cet ancêtre dont il se glorifie apparaisse devant lui et lui dise : ces mérites dont tu tires gloire sont les miens; où sont ceux qui t'appartiennent en propre? à une telle question qu'aura-t-il à répondre? L'esprit de contestation et de dispute détruit l'amitié, engendre la haine; or l'amitié et l'amour sont les ressorts du monde, ainsi qu'il est exposé en un autre chapitre de cette mo-

rale. Ces deux défauts sont donc les plus destructeurs, parce qu'ils ruinent l'ordre du monde. L'esprit de vengeance consiste dans la peine que l'on éprouve à supporter l'injure; l'homme intelligent ne se venge pas avant de s'être assuré que de la vengeance ne sortira pas un dommage plus grand; il apprend par là à apprécier la douceur. La raillerie est permise, mais à condition que l'on en fasse un usage modéré; beaucoup d'hommes commencent à plaisanter sans mauvaise intention, puis ils passent les bornes et font jaillir la colère. L'infidélité, la perfidie ont mille formes; on les rencontre dans les affaires d'argent, de préséance, d'amitié, d'amour; aucun homme ni aucun peuple n'est tout à fait exempt de ce défaut; mais il se rencontre le plus chez les Arméniens et les Grecs, tandis que la fidélité est le plus commune chez les Turcs. L'avidité, la passion des objets rares est un vice des hommes puissants; elle les pousse à de grands crimes.

Le traité de Nasir ed-Dîn Tousi a donné lieu à de nombreuses imitations, dont la plus répandue est le *Akhlâqi-Kâchifi,* et que débitent aujourd'hui les libraires de l'Orient.

CHAPITRE VII

LA MYSTIQUE AVANT GAZALI.

La mystique musulmane ne sort pas du Coran; cela est visible du premier coup, et nous l'avons suffisamment observé ailleurs[1]. La mystique que l'on rencontre dans l'islam a donc des sources étrangères à l'islam, et dont on voit tout d'abord qu'elles ne peuvent être cherchées que dans le christianisme, dans la philosophie grecque, dans les religions de l'Inde ou de la Perse et accessoirement dans le judaïsme. Or on constate qu'en fait toutes ces influences ont agi dans la formation de la mystique musulmane; d'où il suit que l'énumération de ces sources fournit, ainsi que nous l'avons laissé entrevoir en traitant de la morale, une classification sûre, immédiate et commode de cette énorme littérature qu'a engendrée dans la religion de Mahomet l'étude doctrinale et expérimentale de la mystique.

La principale doctrine mystique qui s'est introduite dans l'islam et qui y a pris le caractère orthodoxe, a

1. Voir *le Mahométisme*, première partie, dernière section.

reçu le nom de *Soufisme*. Nous allons traiter du sou
avec quelque développement, et nous ferons voir q
doctrine ascétique adoptée par le soufisme, doctri
très précise, très cohérente et très constante, n'est a
que celle de l'ascétisme chrétien, dans toute la part
où celui-ci était compatible avec les dogmes et les pri
cipes essentiels de l'islam. L'influence chrétienne a don
produit le plus large courant dans la littérature mys-
tique des Musulmans. — Un autre grand courant a é
produit par la tradition néoplatonicienne. Nous avons
vu, en parlant des Philosophes, combien leur métaphy
sique était imprégnée de mystique, et comme cet
mystique se rapprochait de celle du néoplatonism
Nous montrerons que, d'une façon encore plus exp
l'influence dominante du néoplatonisme a donné nai
sance dans l'islam à une doctrine proprement mystiqu
celle de l'illumination ou de l'*ichrâq*, doctrine importante et qui paraît avoir eu une assez vaste action, mais qui ne parvint pas à se faire agréer par l'orthodoxie, et à cause de cela fut contrainte de se cacher. — Les religions de l'Inde et de la Perse n'eurent pas dans la mystique musulmane une influence aussi grande qu'on eût pu l'attendre tout d'abord. Les traces les plus sensibles de cette influence doivent être cherchées soit dans certaines sectes, comme celle des Ismaëliens, tellement hérétiques qu'elles n'appartiennent plus à proprement parler au monde musulman, soit dans les formes extérieures de l'ascétisme, dans les pratiques employées par les religieux pour parvenir à l'extase; mais ce der-

nier sujet, pour être étudié d'une façon scientifique, exigerait le concours des sciences médicales; nous ne saurions nous en occuper ici. — Enfin le judaïsme eut, par la Kabbale, une influence notable sur la mystique musulmane; mais cette influence fut tardive, elle eut un caractère fort peu philosophique; nous nous abstiendrons d'en traiter dans ce volume.

En résumé, abstraction faite de la science kabbalistique des lettres, nous voyons que des trois grandes influences qui agirent sur la mystique musulmane, les influences indienne, grecque, chrétienne, la première, l'indienne, ou resta extérieure, ou arracha complètement à l'islam ceux qui la subirent au fond; la seconde, l'influence grecque, ayant agi sur des esprits distingués, fit d'eux des demi-hérétiques et dut être célée; la forme de mystique qui devint orthodoxe est donc à base chrétienne. Comme corollaire de ce thème nous ajouterons que la mystique musulmane orthodoxe n'est pas panthéiste.

Le soufisme se fit jour assez tard dans l'islam; il ne parvint à une certaine maturité qu'au moment où se constituèrent les grandes doctrines, soit à la fin du second siècle de l'hégire. Son nom même ne remonte pas à l'origine de l'islamisme. Au début de cette religion, les hommes qui se consacraient aux œuvres de pénitence et de piété — il y en eut dès l'origine — étaient appelés *zâhid* ou *'âbid,* ascètes, dévots, quelquefois *râhib,* anachorètes. Ces noms désignaient un genre

de vie, mais non pas une doctrine ou une croyanc terminée; toute secte se vantait d'avoir ses ascèt mot *soufi* fut employé de même au commence terme s'appliquait aux hommes voués à la vie my mais ne préjugeait rien de leur orthodoxie. Gaz Suhrawerdi pourront encore parler des faux sou témoigner de l'existence d'une époque où le mot eût être pris en mauvaise part, tout comme le mot *kallim.* Mais à la suite des travaux de ces grand hommes, quand l'orthodoxie eut fixé et implanté s doctrines, le mot soufi demeura affecté aux mystique orthodoxes.

D'où vient ce vocable? Les érudits ont discuté son étymologie, et les Musulmans eux-mêmes[2] posé plusieurs solutions de ce problème. La p bable reste celle qui fait venir le mot de *souf,* e. L soufi, c'est l'homme vêtu de laine, l'homme qui porte la bure, le religieux, l'ermite. Le mot, en ce sens, est chrétien. Le jacobite Abou'l-Faradj [3] parlant d'un empereur byzantin qui se fit moine, dit qu' « il revêtit la laine », *labasa es-souf;* nous dirions : il prit le froc. Tout ce que nous allons dire du soufisme s'accordera avec cette étymologie, beaucoup mieux qu'avec celle qui voit dans

1. Kochéiri, *risâleh* étudiée ci-après, f° 11.

2. Suhrawerdi, *'Awârif el-Ma'ârif,* a un chapitre sur cette question; ch. VI, *Ihya,* I, p. 144. — V. une note de Nöldeke dans *Zeitsch. d. Deutsch. Morgenl. Gesellschaft,* XLVIII, p. 45 et suivantes.

3. V. Abou'l-Faradj, *Histoire des Dynasties,* éd. Salhani, p. 323; et cf. l'expression : les gens de la laine, *ashâb es-souf,* employée par Gazali, *Ihya,* III, p. 242.

le mot une transcription du grec *sophos*, sage. Quant au rapprochement avec la racine *safá*, être pur, *safwan*, pureté, il serait séduisant s'il était de quelque manière autorisé par la grammaire.

Le premier homme qui porta le nom de soufi parut dans l'islam vers le milieu du second siècle de l'hégire[1]. C'était un religieux du nom d'Abou Hàchim dont on ne sait à peu près rien, sinon qu'il serait mort en 150, et qu'il aurait établi à Ramlah, en Syrie, le premier monastère pour les soufis. Mais quand même ce personnage eût fondé un couvent, imité sans doute des couvents chrétiens qui ne manquaient pas dans cette région, et quand même il eût donné ou laissé donner à ses moines le nom de soufi, il serait encore peu probable qu'il ait eu une action personnelle considérable et qu'il doive être regardé comme l'origine et l'auteur d'un vaste mouvement religieux. Les littérateurs mystiques, qui ne se sont point fait faute d'entasser des traditions et des légendes à la gloire des grands ascètes, n'eussent point laissé celui-là dans l'ombre, si telle avait été son importance. Je suppose que le premier homme qui donna l'essor au soufisme est plutôt un autre ascète, beaucoup plus connu que Abou Hàchim, cité par tous les auteurs musulmans, auquel on attribue des sentences nombreuses, et qui fut le fondateur d'un des rites juridiques de l'islam, Sofyan et-Tauri. Sofyan et-Tauri fut contemporain d'Abou Hàchim qu'il connut vraisemblablement.

1. Sacy, *Nefáhât*, t. XII de la collection des *Notices et extraits*, p. 372, en note.

…s le voyons[1] s'exercer à l'ascétisme avec plusieurs …mpagnons, parmi lesquels on cite une femme, Râbiah 'Adawiah de Basrah (morte en 135), et un autre juris-…ulte, Chéïbah er-Râ'i de Damas, qui quitta le monde …ur aller vivre en ermite dans la montagne du Liban. … personnage fit le pèlerinage avec Sofyan. On lui attri-…ait des miracles : la pluie tombait, disait-on, quand … avait besoin de faire ses ablutions; un lion un jour …umilia devant lui comme le loup devant François …Assise; l'ascète sermonna la fauve, lui pinça l'oreille … le congédia. Ce Chéïbah mourut en 158, Sofyan en …61.

La littérature historique du soufisme est assez abon-…nte dans l'islam, mais malheureusement un peu …oignée de ces origines. Parmi les documents qu'elle …urnit, nous citerons les *Néfâhât* du poète persan Djâmi, ouvrage achevé en 881, et composé d'après un ouvrage arabe plus ancien, les générations des Soufis (*Tabâqât es-soufieh*) de es-Solami de Nîsâbour[2], un autre, le livre des générations de Cha'râni (*Kitâb et-tabâqât el-Kobra*)[3], l'épître (*risâleh*) de Kochéïri dont nous reparlerons ci-après, et le Mémorial des saints (*Tezkereh i-evliâ*) du poète persan Férîd ed-Dîn Attar, édité et traduit d'après une version ouïgour par Pavet de

1. Abou'l-Mahâsin, éd. Juynboll, I, pages 365, 424, 432.

2. Auteur mort en 412 d'après Hadji Khalfa. V. Brockelmann, *Arab. Litteratur*, I, p. 201 et 433.

3. Ce livre a été imprimé en 1276. 'Abd el-Wahhâb ech-Cha'rani est un auteur d'assez basse époque, qui vécut au Caire et mourut en 973.

Courteille[1]. S. de Sacy a jeté de vives lumières sur la doctrine et l'histoire du soufisme, en se servant principalement des *Néfâhât* et de l'épître de Kochéïri[2]. Avant lui, Tholuck avait tenté, un peu prématurément, une *Histoire du soufisme* (1821)[3]. M. Merx, plus récemment, a émis des vues d'ensemble sur ce vaste sujet[4].

En tête des biographies de grands ascètes données par ces auteurs, on remarque deux personnages dont l'action sur le soufisme dut être importante, et dont la physionomie, sous l'auréole de merveilles dont l'a entourée la légende, laisse peut-être encore paraître quelques traits réels : l'égyptien Dou'n-Noun Misri et le persan Bayézid Bestâmi. Dou'n-Noun était fils de parents nubiens, originaire d'Ikhmîm; il vécut en Égypte et mourut à Ghizeh en 245. Il paraît avoir mené une vie comparable pour l'austérité à celle des anciens anachorètes égyptiens, d'où les macérations énergiques et un peu sauvages n'excluaient pourtant pas la sérénité. Il produisit une impression profonde et prit beaucoup d'ascendant sur les habitants de l'Égypte. Des envieux l'ayant traité d'hérétique (*zendîq*), il fut dénoncé au Khalife Motéwekkil; celui-ci le fit venir à Bagdad et le

1. *Tezkereh-i-euliâ*, le mémorial des saints, traduit sur le ms. ouïgour de la Bibliothèque nationale, par Pavet de Courteille. Éd. et trad. Paris, 1889.

2. *Notices et extraits*, t. XII : « les haleines de la familiarité provenant des personnages éminents en sainteté ». — Les *Néfâhât* ont été imprimées à Calcutta, 1859 de J.-C.

3. Tholuck, *Ssufismus*, Berlin, 1821.

4. A. Merx, *Idee und Grundlinien einre allgemeinen Geschichte der Mystik*, Heidelberg, 1893.

mit d'abord en prison; puis touché par sa patience et vaincu par son éloquence, il le renvoya avec honneur en Égypte. Beaucoup de paroles et de traditions mystiques sont attribuées à Dou'n-Noun.

Bayézid Bestami était originaire de la ville de Bestâm, dans le district de Koumès. Il se consacra à la vie ascétique en Syrie. Il vit une grande quantité de docteurs, cent treize docteurs, dit assez bizarrement l'auteur du *Tezkereh*, ce qui indique du moins qu'il avait une vive curiosité d'esprit, et permet de croire que, dans ce grand nombre de docteurs, il en rencontra de chrétiens. Revenu à Bestam, il n'est plus compris par ses compatriotes qui, à cinq reprises, le chassent de leur ville. Son tempérament semble ardent et hautain. Comme saint Antoine il est tenté d'orgueil; il croit être le premier docteur de son temps. Ayant scruté quarante ans les replis de son cœur, il s'aperçoit encore au bout de ce temps « qu'il a une ceinture de paganisme autour des reins », c'est-à-dire qu'il a des penchants qui vont ailleurs qu'à Dieu. Il prétend avoir été nourri pendant quarante ans d'une nourriture surnaturelle. Il compte une quantité de degrés mystiques; Dou'n-Noun en distinguait seulement trois : l'étonnement, la proximité de Dieu et l'union intime. Bestami parle de deux principaux degrés qui sont très élevés : la proximité et l'anéantissement; il faut qu'il parvienne à la station de « l'anéantissement » pour trouver Dieu; nous apprécierons plus tard le sens de ce terme. Il accomplit une ascension au ciel, un *mi'râdj*, comme Mahomet. Évi-

demment il transparaît un peu de l'orgueil des ascètes hindous dans sa légende et dans son caractère. A côté de cela on lui prête de bonnes paroles sur l'abandon à Dieu, sur le support du prochain et autres dispositions pieuses. Il mourut en 261.

Beaucoup des ascètes qui sont cités dans les biographies après ceux-là sont du Khorâsan. Il est à noter que si les Soufis de cette première période eurent leur principal centre d'études en Syrie où ils ne purent ignorer la mystique chrétienne, d'autre part l'éloignement de ces lieux d'origine, le Khorâsan, l'Égypte, par rapport aux centres de la vie musulmane, prouve que le soufisme fut retenu longtemps aux frontières de l'islam et eut quelque peine à y pénétrer. La province du Khorâsan fut fertile en nouveautés ou en renaissances religieuses. Le soufisme, à n'en pas douter, naquit presque comme une hérésie.

Le plus célèbre ouvrage antérieur à Gazali où nous trouvions une histoire et un exposé complet et systématique de la doctrine du soufisme, est *l'épître* de Kochéïri[1]. Ce document nous amène à une époque déjà tardive, car Abou 'l-Kâsim Abd el-Kérim Kochéïri composa son ouvrage en 437 et mourut en 465. Il fut maître du maître de Gazali, Farmadi. Il appartenait à l'école acharite dans laquelle s'élaborèrent toutes les doctrines orthodoxes de l'islam; le soufisme, sous sa plume, s'efforce de prouver qu'il est orthodoxe et il s'exprime avec une

1. *Er-Risâleh el-Qochéïrïeh.* Nous étudions cet ouvrage d'après le ms. arabe 1330 de la Bibliothèque nationale de Paris.

aisance, une fermeté, une abondance qui montrent qu'il se sent cru. Kochéïri paraît être l'homme qui fit le plus, avant Gazali, pour la fixation de l'orthodoxie mystique de l'islam; à en juger par les appréciations même de Gazali, il avait été précédé de loin dans cette voie par el-Hârit el-Mohâsibi, mort en 213.

Le livre de Kochéïri est un recueil bien ordonné de définitions et de sentences, touchant les états, les dispositions, les qualités mystiques. L'exposition n'y est pas encore faite en un mode rationnel; cependant la doctrine y est déjà fort explicite, et la multitude des traditions recueillies sur chaque matière et rapportées à des auteurs divers, prouve de quelles préoccupations cet ordre d'idées et de sentiments avaient déjà été l'objet dans l'islam. Ce livre, abstraction faite de quelques préambules, se divise en deux principales parties, consacrées à deux grandes théories : l'une est la théorie des états mystiques, qui sans doute a ses origines dans le christianisme, mais à laquelle les soufis ont donné une précision, un caractère systématique que n'ont jamais osé lui donner les théologiens chrétiens, plus réservés en ces matières; l'autre théorie est celle de la morale ascétique, et celle-là, de toute évidence, est chrétienne. Disons quelque chose de l'une et de l'autre.

La terminologie des Soufis contient un assez grand nombre de mots usuels qui y reçoivent des acceptions mystiques. Ce sont des mots tels que les temps ou moments, les états, les lieux ou les stations, et dans la no-

menclature des états : le trouble, le saisissement et la dilatation, la révérence et la familiarité, la séparation et la réunion, le goût et l'ivresse. Ces termes expriment les sentiments de l'âme dans son approche de Dieu; ils ne sont pas trop obscurs en somme; l'on peut aisément en entrevoir le sens, et l'on conçoit bien qu'ils expriment toute la gamme des émotions, peu nombreuses dans le principe, mais nuancées à l'infini, sur lesquelles se déroulent les romans de l'amour divin. Cependant le soufisme a tenu à donner de ces mots des définitions empreintes d'une certaine prétention, d'un certain pédantisme scolastique, qui souvent en obscurcissent le sens plutôt qu'elles ne l'éclaircissent. Ces définitions ont engendré des façons de parler singulières et une espèce de langage réservé, qui rendent fort difficile l'étude de la mystique[1].

Par exemple les temps (*awqât*) sont, ainsi qu'on peut le deviner, les moments que Dieu choisit pour toucher d'une façon particulièrement sensible une âme qui le cherche. Or voici l'une des définitions qu'en donne Kochéïri (f° 18) : « Le temps est une chose produite conçue dont l'apparition dépend d'une chose produite réelle; la chose réelle est le temps de la chose conçue. Tu dis que tu viendras à la nouvelle lune; ta venue est imaginée, la nouvelle lune est réelle; donc la nouvelle lune est le temps de ta venue. » — Les lieux ou sta-

1. Il existe des dictionnaires des termes soufis, dont le plus connu est le *Kitâb-et-Ta'rifât* (livre des définitions) de Séïd Chérif Djordjâni (mort en 816). Ce livre a été édité par Flügel, Leipzig, 1845; au Caire en 1283.

tions (*maqâm*) sont des états stables de l'âme dans lesquels elle séjourne au cours de son progrès mystique. C'est ce que sainte Thérèse appellera « les châteaux » de l'âme. Voici comment Kochéïri les définit, en les distinguant des états proprement dits (*hâl*). « Le lieu, c'est une manière d'être dans laquelle l'homme stationne et où il parvient par une espèce d'accoutumance »; chaque lieu est caractérisé par un certain travail et par certains devoirs, auxquels l'homme doit s'exercer; et « il n'est pas dans sa condition qu'il passe d'une station à une autre, tant qu'il n'a pas atteint la perfection dans l'accomplissement de l'œuvre propre à cette station-là ». Tandis que le lieu est fixe au moins pour quelque temps et est atteint par l'effort du mystique, l'état proprement dit au contraire est transitoire et changeant et ne dépend que de Dieu; « l'état est une disposition qui survient au cœur, sans travail conscient et sans acquisition »; la station est le prix du combat spirituel; l'état n'est pas une récompense, mais un don de la munificence de Dieu.

Kochéïri s'occupe plutôt des états que des stations. Cependant je relèverai trois termes assez souvent cités, qui désignent des stations et dont les équivalents dans la mystique chrétienne nous échappent un peu : la croyance unitaire (*tawhîd*), la trouvaille, l'invention [de Dieu] (*wadjd*)[1] et l'existence (*wodjoud*). La croyance unitaire, est-il dit (f° 49), est le commencement, l'invention de Dieu, le milieu, et l'existence, la fin. « On n'at-

1. Le mot *wadjd* signifie normalement extase. Cf. Gazali, livre de l'*Audition musicale*, dans Macdonald, *Emotional religion*, p. 720.

teint à l'existence qu'après être sorti du lieu de l'invention ; et Dieu n'existe qu'après l'évanouissement de la chair, car la chair ne peut subsister quand apparaît le sultan de vérité. » Je pense que nous dirions dans notre langage : la foi est le commencement, l'ascétisme le milieu, et la vie unitive la fin. — Un autre passage assez curieux est celui-ci : L'auteur ayant expliqué les termes séparation et réunion, et enseigné que l'état de réunion (*djam'*) suppose l'anéantissement des sens à toute autre chose que Dieu, ajoute (f° 52) : « après cet état, il y en a un autre que les mystiques appellent la seconde séparation, et par celui-là le mystique se réveille au monde dans les temps où il doit accomplir les préceptes de la loi ; c'est Dieu alors qui le renvoie à Dieu ». Cette phrase est très frappante parce qu'elle est tout à fait conforme à l'esprit de la mystique chrétienne, dans laquelle aucun don extraordinaire ne saurait être considéré comme venant de Dieu, s'il détourne celui qui en est l'objet de l'accomplissement de ses devoirs.

Touchant la doctrine de la morale ascétique, Kochéïri s'exprime à peu près comme il suit : Selon l'usage chrétien, il place comme introduction à la vie mystique le repentir et la retraite (f° 67). « Le repentir est la première station de ceux qui marchent [dans la voie mystique], la première demeure de ceux qui cherchent. Le repentir véritable exige trois choses : le regret de ce qui a précédé, l'abandon actuel du péché et la résolution de ne plus le recommencer à l'avenir. » Nous retrouverons chez Gazali cette définition que l'on croirait extraite d'un de

nos catéchismes. Il y a trois degrés de repentir (f° 70) : le repentir par la crainte du châtiment (*tawbah*); le repentir par le désir de la récompense (*inâbah*); et le repentir par respect de l'ordre de Dieu (*awbah*). — « La retraite (f° 76) convient aux hommes purs. Il est indispensable au novice au début de sa carrière de se séparer de la société de ses contemporains. La fin qu'il doit attendre de la retraite est de bien remplir ses devoirs envers ses semblables. Il doit croire, en se séparant du monde, qu'il délivre les hommes de ses propres vices, non pas croire qu'il se sauve des vices des hommes. »

L'ascèse comprend : la crainte de Dieu, ou piété, l'abstinence du péché, ou purgation des vices, l'ascétisme proprement dit (*zohd*) ou mortification. L'ascétisme a donné lieu à des définitions diverses. Le plus souvent, on a dit que ce mot désignait l'abstinence des choses permises, non pas celle des choses défendues qui est nécessaire; « il y a ascétisme (f° 85) quand Dieu ayant gratifié son serviteur d'un bien licite, celui-ci l'en remercie, puis, de sa propre volonté, s'en abstient malgré la permission divine ». Une autre définition semble appeler déjà ascétisme le sentiment tant prisé par les Orientaux du contentement de son sort, ou simplement l'abstention de toute avidité : « L'homme, est-il dit (f° 85), qui se tient avec patience dans sa situation, satisfait du sort que Dieu lui a départi, humble devant ses dons, est plus parfait que s'il recherchait une plus grande liberté ou une plus grande opulence. » — « Les

biens du monde, avait dit le Coran (IX, 38) sans emphase, sont peu de chose. »

Des sentiments qui ont donné lieu chez les mystiques musulmans a beaucoup de sentences et de fines analyses, sont ceux de révérence et d'aspiration, de crainte et d'espérance, c'est-à-dire tous ceux entre lesquels est combattue l'âme tantôt épouvantée par la majesté, tantôt attirée par la bonté, tandis qu'elle cherche à approcher de son Seigneur. Le Coran qui, sans être aucunement un traité de vie spirituelle, contient pourtant un certain nombre de formules heureuses au point de vue de la mystique, offrait entre autres celle-ci : « Ils appellent leur Seigneur avec crainte et avec désir » (*Coran*, XXXII, 16). Nous demanderons à Gazali quelques considérations sur les sentiments de cet ordre.

Le silence, la componction, l'humilité sont des vertus propres aux ascètes. Le silence est un moyen de se tenir en la présence de Dieu. « La componction (f° 102) retient le cœur et l'empêche de s'égarer dans les vallées de l'ignorance. L'homme qui a de la componction avance plus en un mois dans le chemin de Dieu que ne fait en un an celui qui en est dépourvu ». « Dieu aime un cœur contrit », dit encore Kochéïri semblant emprunter ce mot au psaume *Miserere*.

L'humilité conduit à l'abandon qui est le terme de l'éducation ascétique. Il y a de nombreuses définitions de cet abandon qu'expriment d'ailleurs en arabe plusieurs vocables : *tewakkul*, *tewâdu'*, *khochou'*. « L'a-

bandon (f° 106), c'est l'état du cœur qui se tient entre les mains de Dieu; c'est la crainte perpétuelle inhérente au cœur » ; et ici apparaît à sa juste place la célèbre comparaison (f° 119) : « L'homme abandonné doit être entre les mains de Dieu comme le cadavre entre les mains du laveur, que celui-ci retourne comme il veut et qui n'a plus ni mouvement ni action libre. » L'homme abandonné ne s'occupe de sa subsistance que pour un jour et ne se soucie pas du lendemain; il livre son corps à la servitude, attache son cœur aux choses divines et se repose en Dieu qui lui suffit. L'homme abandonné ne conserve aucun doute et s'en remet au roi des rois. Cet état d'abandon engendre la certitude (f° 129), et la certitude engendre le rafraîchissement et la joie.

La mystique propre à l'école des Philosophes fut, ainsi que nous l'avons montré, une mystique dérivée de celle du néoplatonisme. Nous ne parlerons pas dans ce chapitre de la forme particulière que reçut cette mystique sous le nom de philosophie illuminative, parce que les œuvres que nous pouvons connaître sur cette sorte de philosophie sont postérieures à Gazali. Mais il est bon de remarquer que les Philosophes n'ont pas été étrangers au soufisme ou à la mystique d'origine chrétienne, et qu'ils en ont traité d'une manière intéressante quoique accessoire dans quelques passages de leurs écrits.

L'on se souvient que Farabi était doué d'un tempé-

rament profondément mystique : il était regardé comme soufi à la cour de Séif ed-Daoulah. Plusieurs expressions dont il se sert, appartiennent à la terminologie des Soufis; malheureusement les textes que nous possédons de lui sont trop rares et trop concis pour qu'ils puissent servir à éclairer à nos yeux l'histoire du soufisme; ils auraient plutôt besoin d'être eux-mêmes éclaircis. En revanche, nous trouvons dans les Épîtres des Frères de la Pureté et chez Avicenne des morceaux fort explicites.

Les Frères de la Pureté, qui furent les vulgarisateurs des Philosophes, mais qui poussèrent plus loin qu'eux la pratique du syncrétisme, ont sans embarras reconnu le Christ et ses disciples comme les fondateurs de la vie apostolique à laquelle ils prétendaient eux-mêmes se vouer. Je ne pense pas que l'on trouve nulle part un aveu aussi formel de dépendance par rapport au christianisme chez les soufis orthodoxes.

Le Messie envoyé aux Juifs, disent les Frères de la Pureté[1], ayant vu que ceux-ci étaient attachés aux formes extérieures de la loi, et qu'ils lisaient la *Tórah* et les Prophètes sans en comprendre l'essentiel, sans être connaisseurs, *'ârif*, — c'est le terme propre employé par les Philosophes et les soufis eux-mêmes pour désigner les hommes qui ont la connaissance mystique, — sans être connaisseurs de leurs réalités profondes, sans songer à l'autre vie, voulut réveiller leurs âmes, les

1. Dieterici, *Die Abhandlungen der Ichwân es-Safâ*, p. 594 et suiv.

dégager de l'océan de la matière, les faire passer des ténèbres des corps aux lumières du monde des esprits. Vous lavez vos vêtements et vos corps, dit le Messie aux Juifs, et vous ne lavez pas vos âmes. Votre dévotion est misérable et vile. Vous n'avez pas d'attrait pour le royaume des cieux, dans lequel il n'y a ni mort, ni vieillesse, ni maladie, ni fin, ni crainte, ni tristesses, pour le royaume des astres et des anges. Par de telles exhortations, il dessilla leurs yeux et ils aperçurent ce qu'il leur décrivait avec la lumière de la certitude et à la clarté de la foi; ils s'en éprirent, se vouèrent à l'ascétisme, et se répandirent à la suite du Messie dans le pays. Et Jésus passa avec eux de bourg en bourg et de ville en ville dans le pays des Bénou Israël, guérissant les hommes et les exhortant, les excitant au désir du salut.

Quand Dieu voulut le faire mourir[1], Jésus réunit ses frères et ses apôtres dans un cénacle à Jérusalem, et leur dit : « Voici que je m'en vais de vous à mon Père et à votre Père. Je vous lègue avant de vous quitter ma divinité et mon humanité. Je reçois votre parole et votre foi; quiconque reçoit mon testament et ma foi sera avec moi demain dans le royaume des cieux. » Alors il les envoya prêcher sa parole jusqu'aux extrémités de la terre : « Ne craignez pas, leur dit-il; quand j'aurai quitté mon humanité, je me tiendrai dans l'air à la droite du trône de mon Père et de

1. *Loc. cit.*, p. 604.

votre Père, et je serai avec vous partout où vous irez, et je vous assisterai par la permission de mon Père. »

Puis l'auteur de cette épître raconte comment Jésus fut crucifié et mourut, comment il ressuscita, et comment ses Apôtres se dispersèrent sur toute la terre, conformément à ses paroles. Aussitôt après, et comme si les deux sujets se soudaient au point de se confondre, il traite de l'institution de la vie monastique, qu'il rapporte au Messie :

A ces « actes des Apôtres », dont nous venons de parler, dit-il[1], il faut joindre « les actes des moines ». Les moines sont l'élite des disciples du Messie ; ils emprisonnent leur corps dans le cloître pendant de longues années ; ils le privent de bonne nourriture, de vin délicat, de vêtements agréables, des plaisirs et des voluptés du monde, tant ils sont sûrs de la survivance de l'âme et de son intégrité après la mort du corps. Et développant ce sujet, l'auteur parle de l'examen de la vocation des novices et du choix d'un directeur, comme pourrait le faire un religieux chrétien[2] : Choisir des frères est une matière plus digne de réflexion que tous les accidents de ce monde, parce que les frères selon la vérité sont des aides dans les choses de ce monde et de l'autre. Ils sont plus précieux que la pierre philosophale ; quand vous en avez trouvé un, attachez-vous-y ; qu'il soit comme la prunelle de votre œil. Les frères selon la pureté et la sincérité, sont le secours contre l'ennemi,

1. *Loc. cit.*, p. 605.
2. *Loc. cit.*, p. 612.

la parure de la vie, l'appui dans les souffrances... L'un des plus grands bonheurs, dit encore cet auteur[1], est de rencontrer un maître droit, connaisseur (*'ârif*) des réalités des choses, croyant à l'autre vie et qui vous guide vers elle. « Ce maître devient le père de votre âme, la raison de sa croissance, la cause de sa vie. Comme votre père vous a donné la forme corporelle, ce maître vous donne la forme spirituelle »; il nourrit votre âme de science et de connaissance, et il la mène dans le chemin des demeures éternelles.

L'influence chrétienne n'est pas avouée de la sorte et elle n'est pas tout à fait aussi manifeste dans un curieux morceau qu'Avicenne, dans son *livre des Théorèmes*[2], a consacré à la description des stations mystiques, et dont nous avons à dire quelques mots. Une circonstance qui rend ce document intrigant est qu'Avicenne laisse très bien entendre qu'il n'a pas eu lui-même l'expérience de ces états de l'âme, mais que d'autre part il ne nous dit pas auprès de qui il a puisé ses renseignements sur cette matière. Or la théorie qu'il rapporte est l'une des plus précises et des plus didactiques qu'il y ait sur cet objet dans les littératures musulmanes; en tout cas est-elle beaucoup plus nette et plus formelle que ce que l'on peut trouver dans l'épître de Kochéïri, auquel pourtant Avicenne est antérieur. L'on serait tenté tout d'abord de se demander si ce dernier n'aurait pas lui-même, par habitude de logicien ou, peut-être par ironie, systé-

1. *Loc. cit.*, p. 615.
2. *Ichârât*, éd. Forget, p. 198-205 : « sur les demeures des *'Arif* ».

matisé une doctrine qui semble être restée indécise et comme à l'état l'ébauche dans la pensée des mystiques. Cependant en observant ce document avec plus de soin, on ne tarde pas à le trouver comparable pour le fond à certaines théories qui sont répandues et classiques dans la théologie mystique du christianisme.

'Arif, connaisseur, est encore le nom que donne Avicenne à l'homme qui parcourt les demeures mystiques; il ne l'appelle jamais *soufi*. Les « connaisseurs », dit-il, atteignent des stations ou des degrés qu'ignorent les autres hommes; durant leur vie terrestre et comme s'ils étaient déjà dépouillés de leurs corps, ils s'élèvent au monde de la sainteté. Certaines gens refusent de croire à ces états; mais ceux qui les connaissent les estiment grandement.

L'ascétisme et la dévotion par lesquels on parvient à la connaissance mystique constituent aux yeux des ignorants une espèce de commerce, par lequel le dévot échange les biens de ce monde contre les récompenses du ciel. Pour le connaisseur, l'ascétisme est un exercice des facultés « opinante » (*wahm*) et imaginative destiné à les tirer par l'accoutumance du côté de la vanité à celui de la vérité, afin qu'elles pénètrent le secret intérieur et reçoivent l'illumination du vrai.

Le premier degré où se trouve le connaisseur est celui qu'on appelle la volonté. C'est un violent désir survenant en l'homme qui examine les preuves rationnelles ou qui se repose dans la foi, de s'attacher à une anse solide pour être tiré jusqu'à l'union. Celui qui est dans

cet état est le *morîd* (le voulant), mot souvent rendu par disciple, que nous pourrions aussi interpréter par aspirant. A partir de ce degré, l'aspirant s'exerce et passe par trois phases : dans la première, il écarte de sa direction les choses étrangères à Dieu ; dans la seconde, il soumet l'âme inférieure à l'âme directive, afin que celle-ci élève l'imaginative et l' « opinion » vers les choses saintes et les détache des objets bas ; dans la troisième, il s'occupe des méditations nobles et des sentiments de pur amour qui vont le conduire à l'éveil.

A ce moment, après qu'il a franchi les phases d'aspiration et d'exercice, il arrive au mystique des ravissements ; la lumière du vrai se lève devant ses yeux. Ces ravissements sont délicieux mais courts d'abord ; tels des éclairs qui luisent et disparaissent. C'est ce qu'on appelle « les temps ». Puis ces accidents surviennent plus fréquemment, dans les heures où le mystique est occupé à ses exercices. Ensuite il les éprouve même en dehors des temps consacrés aux exercices ; toute chose lui devient une occasion de se tourner vers le monde de la sainteté et d'apercevoir Dieu.

Il se peut qu'au début ces ravissements le gênent, qu'ils troublent son repos et le mettent dans l'état d'un homme assis hors de sa place qu'en tout instant on pourrait déranger ; mais après un assez long exercice le mystique s'y habitue, et les ravissements ne lui causent plus de trouble. A ce nouveau degré le ravi devient le familier, et la pâle lueur qui l'éclairait d'abord se change en un abondant rayonnement. Il acquiert

une connaissance ferme, une amitié sûre dont il jouit avec délices ; et lorsqu'il revient à lui, il est tout étonné et tout triste. Mais peu à peu cette connaissance devient plus intérieure et comme latente ; cette amitié lui devient familière, comme par l'effet d'un long commerce, et il parvient à un degré où il peut en jouir toutes les fois qu'il veut.

Puis ces visites mystiques ne restent plus dépendantes de sa volonté ; elles ont lieu même s'il ne les cherche pas ; la moindre pensée le détourne de ce monde et le ramène vers le monde spirituel où il a établi sa demeure. Son cœur devient semblable à un clair miroir tourné du côté de Dieu ; il goûte en abondance les joies supérieures, et il se réjouit aussi en son âme pour les effets de l'amour de Dieu qu'elle renferme. Il regarde tour à tour Dieu et son âme comme en un va-et-vient ; mais à la fin son âme même disparaît à ses yeux ; il ne voit plus que la sainteté seule, ou s'il voit encore son âme, c'est en tant qu'elle-même voit Dieu et ce n'est plus pour sa beauté. Parvenu à ce point, il a réalisé l'union.

Au delà de ce degré, il y a encore d'autres degrés en nombre non moindre que les précédents, mais que la parole ne peut plus décrire.

La tendance panthéiste et l'influence indienne peuvent être représentées dans la période antérieure à Gazali par un célèbre mystique que nous ne connaissons point comme écrivain, mais dont la figure singulière et la tragique destinée ont laissé dans l'islam un pro-

fond souvenir : Hoséïn, Abou Mansour el-Hellâdj. Une critique précise de l'histoire et de l'enseignement de ce personnage serait malaisée à faire ; on distingue pourtant sous sa légende quelques traits nets et frappants.

El-Hellâdj fleurit sous le khalifat d'el-Moktadir ; il était originaire soit de la Perse, soit du Khorâsan[1] ; son aïeul était mage et avait embrassé l'islam. Il grandit à Wâsit et à Tostar, puis il vint à Bagdad où il s'initia au soufisme. Il rencontra plusieurs ascètes parmi lesquels Sofyan et-Tauri ; puis il voyagea. Il ne paraît pas douteux qu'il alla dans l'Inde ; il fit le pèlerinage de la Mecque où il demeura longtemps occupé à une rude pénitence.

Son esprit semble avoir été curieux et mobile. On voit une marque de cette mobilité dans l'habitude qu'il avait de changer fréquemment la mode de ses vêtements. L'auteur du *Mémorial des Saints*, qui fait de lui un grand éloge, ne peut s'empêcher de reconnaître le caractère inquiet et téméraire de sa théologie. Un jour que Hellâdj, étudiant à Bagdad, pressait son maître de questions, celui-ci effrayé lui répondit : « O Abou Mansour, il n'est pas loin le temps où tu feras rougir la tête du gibet. » Après qu'effectivement el-Hellâdj eut été supplicié, le même maître reconnut qu'il avait mérité la mort, mais

1. V. le *Tezkereh i-eulia;* Abou'l-Mahâsin, II, p. 190, 213, 218; Abou'l-Faradj, *Histoire des dynasties*, p. 271-272; le Fakhri, éd. Derenbourg, p. 353-355; la *Géographie* d'Abou'l-Féda, II, II, p. 97; le *Livre de l'avertissement* de Maçoudi, p. 492; etc.

soutint néanmoins qu'il possédait intérieurement la connaissance du Seigneur Très-Haut.

La doctrine que prêcha Hellâdj ne nous est pas connue expressément; les paroles qui lui sont attribuées nous permettent de croire qu'il était tombé dans le panthéisme et qu'il avait plus ou moins adopté la manière de philosopher des Ismaëliens. Il prétendait que la divinité résidait en lui. « Je suis la Vérité », professait-il; il disait à ses compagnons qu'ils étaient les esprits réincarnés de Moïse, de Jésus et de Mahomet. Quand les succès qu'il eut obtenus par sa prédication dans le Khorâsan, dans l'Irâk et à Bagdad même eurent éveillé contre lui la méfiance du Khalifat, on l'arrêta, en l'an 301, et on le mit au pilori à l'une des portes de Bagdad avec cette inscription : « Celui-ci est un missionnaire des Karmates ». Descendu du pilori, il fut jeté en prison; il y resta huit ans. Mais l'agitation qu'il avait produite ne se calmant pas, on dut le mettre à mort, l'an 309. Férîd ed-Dîn Attar nous a donné le récit de son supplice [1] dans une page qui est l'une des plus dramatiques qu'il y ait dans aucune littérature. Traîné sur une estrade au milieu d'une grande foule de peuple, tandis qu'on lui jette de la boue et des pierres, il répète les mots condamnables : « Je suis la vérité. » On lui demande de prononcer la parole du témoignage : « Il n'y a de Dieu qu'Allah », il répond, en parlant à Dieu : « Une demeure que tu habites n'a pas besoin de flam-

1. *Tezkereh i-eulia*, p. 227 et suiv.

beau. » Interrogé sur ce qu'est le soufisme, il réplique avec hauteur : « Vous ne pouvez l'entendre. » Alors on le fustige ; on lui coupe les mains, les pieds ; il sourit ; il se barbouille le visage de ses moignons sanglants ; on lui arrache les yeux. Au moment où l'on s'apprête à lui couper la langue, il demande pardon pour ses bourreaux ; une vieille femme s'approche et l'insulte en criant : « Frappez fort, que ce beau parleur sache ce qu'il en coûte de tenir des propos mystérieux », symbole saisissant de la haine qu'inspirent à une foi grossière des doctrines trop ardues qui la troublent. Les restes d'Hellâdj furent brûlés, ses cendres jetées dans le Tigre. L'on dit aussi que sa tête fut envoyée dans le Khorâsan.

L'atrocité du supplice infligé au soufi panthéiste prouve la grandeur de l'effet qu'il avait produit et le danger que de telles prédications pouvaient faire courir à l'islam. Mais elle montre d'autre part que l'orthodoxie musulmane en matière mystique avait pris dès lors conscience d'elle-même, et qu'elle avait trouvé un point d'appui pour résister au panthéisme, soit dans son propre fonds, soit plutôt dans d'autres doctrines, auxquelles elle allait désormais se lier.

CHAPITRE VIII

LA MYSTIQUE DE GAZALI.

I

Lorsque Gazali, au cours de ses recherches sur les sciences humaines, eut commencé à étudier la théorie du soufisme, il trouva un grand nombre de livres donnant la doctrine que nous avons indiquée précédemment. Son esprit ouvert comprit la théorie; mais son cœur, tourmenté depuis longtemps d'attraits mystiques, reconnut que dans la science du soufisme, la théorie était peu de chose et la pratique presque tout. Quelle différence n'y a-t-il pas entre savoir la définition de la santé et être sain en effet, entre savoir que l'ivresse est produite par des vapeurs qui montent de l'estomac au cerveau et être ivre? La même différence existe entre apprendre dans un livre la théorie du soufisme et embrasser en réalité une vie mortifiée, puis s'abandonner à l'extase[1].

Il n'est pas douteux que Gazali n'ait été travaillé entre le goût du monde et les attraits mystiques, que

1. *Mounqid*, texte, éd. Schmoelders, *Essai*, p. 37.

même les joies du monde les plus nobles comme celle que peut goûter un maître dont l'enseignement est applaudi, ne lui aient paru vides, futiles et jusqu'à un certain point coupables. — Tout ton savoir est vain, lui criait la voix de la religion, et comme elle l'a dit tant de fois par l'organe des prédicateurs chrétiens : si tu ne songes pas maintenant à l'autre monde, quand y songeras-tu? si tu ne brises pas tout de suite les liens qui t'attachent à la chair, quand les déchireras-tu? — Et cependant Satan répliquait : Ces attraits que tu ressens pour la vie mystique sont fragiles; ils s'évanouiront dès que tu seras entré dans cette voie, et tu auras perdu une situation honorable, dans laquelle tu faisais du bien et que tu ne retrouveras plus. — C'est là une forme typique du travail de la vocation dans le christianisme. — Nous pensons que Gazali a vraiment subi ce conflit intérieur, puisqu'en fait il quitta sa chaire et se retira fort loin de Bagdad pour mener une vie pénitente; il dit d'ailleurs avec précision que cette lutte dura près de six mois. De même plus tard, à la suite d'un travail analogue mais de sens inverse, il devait être arraché par Dieu, dit-il encore[1] selon une formule chrétienne, à la retraite et rendu à sa chaire et à l'apostolat.

Gazali alla donc chercher l'illumination et l'extase en Syrie, terre classique pour l'apprentissage du soufisme; et je ne vois pas non plus comment l'on pourrait douter

1. *Mounqid*, p. 49.

qu'il ne les ait rencontrées dans une certaine mesure. Il ne se serait pas enfermé des journées entières et durant des mois dans une chapelle étroite ou dans la chambre exiguë d'un minaret, s'il n'avait goûté dans ces retraites des jouissances intérieures. Il déclare formellement avoir eu des extases, mieux que cela, les avoir cherchées; il dit s'être trouvé longtemps gêné par les besoins extérieurs, par le souci de sa famille, que pourtant il paraissait avoir quelque peu négligée; enfin il affirme qu'après dix années d'exercice il était arrivé non seulement à connaître l'extase, mais à avoir des révélations qu'il lui serait, assure-t-il, impossible de décrire[1].

Peut-être pourtant Gazali ne fut-il pas spécialement doué par rapport aux autres grands mystiques. Il ne paraît pas qu'il ait connu la suite de ces états que tout à l'heure Avicenne nous décrivait avec d'autant plus d'assurance qu'il ne les avait pas lui-même éprouvés. Je ne sache pas qu'il ait rien écrit de bien formel sur cette théorie des stations mystiques. Il n'a d'ailleurs pas une réputation de thaumaturge; la légende n'a point mis autour de sa figure cette auréole merveilleuse dont elle a entouré un Hellâdj ou un Bestâmi. Nous dirions, pour parler comme certains savants de notre temps, qu'il dut être relativement pauvre en dons psychiques. Il peut donc passer pour un exemple de mystique, fort grand au reste, mais en qui les facultés intellectuelles dépassèrent malgré tout les facultés émo-

1. *Mounqid*, p. 41.

tionnelles, et qui, par-dessus tout moraliste et psychologue, vit principalement dans la culture de la sensibilité religieuse un moyen de développer le sentiment de la beauté morale.

Docteur, Gazali eut à combattre sur le chapitre de la mystique deux sortes d'ennemis : les sceptiques qui niaient la réalité de l'extase, et les soufis, oublieux du dogme, qui versaient dans le panthéisme.

Il affirma avec une extrême énergie la possibilité d'une science intuitive; et ceci intéresse la philosophie; c'est vraiment là une thèse dépendant de la théorie de la connaissance. Seulement cette thèse est peu susceptible de démonstration; elle ne peut guère être qu'affirmée. Gazali la défendit du moins avec chaleur et éloquence en particulier dans le livre des *Merveilles du Cœur* et dans celui de *l'Audition musicale et de l'extase* qui sont tous deux des livres de l'*Ihya*.

Il ne manque pas sans doute d'arguments tirés de la théologie, des livres saints et de l'histoire des ascètes, qui peuvent être invoqués en faveur de la réalité de l'extase. Qui croit aux prophètes, dit Gazali[1], croit que ce sont des hommes à qui se découvrent les essences des choses et qui ont mission de s'occuper du bien des créatures; rien n'empêche d'imaginer d'autres hommes à qui les mêmes essences se découvrent sans qu'ils soient chargés d'aucune mission. Mais l'argument topique en cette matière est tiré de la théorie de l'exis-

1. Carra de Vaux, *Gazali, le traité de la rénovation des sciences religieuses*, tirage à part, p. 24, d'après le livre des *Merveilles du Cœur*.

tence des deux mondes : le monde visible et le monde invisible, le domaine (*el-molk*) et le royaume (*el-malkout*). Le monde visible est perceptible aux sens par le moyen des organes corporels; pareillement le monde invisible doit être perceptible à l'âme par le moyen d'une faculté de vision spirituelle. L'âme est empêchée d'exercer cette faculté à cause des attaches du corps; mais si elle se purifie des dépendances corporelles, elle libère ses puissances de perception et elle recouvre la vision des choses de l'esprit. Il y a donc deux connaissances : une connaissance sensible, une connaissance mystique; l'une œuvre de l'expérience physique et de la raison, l'autre œuvre de l'ascèse et de la foi. Il y a deux portes au cœur, dit Gazali[1] : l'une ouvrant sur l'extérieur, c'est la sensibilité, l'autre sur l'intérieur et sur le royaume, c'est l'inspiration, la théopneustie, la révélation. Il emploie aussi cette gracieuse comparaison : Supposons que l'on veuille amener l'eau dans un bassin creusé en terre; on peut l'y amener de sources extérieures au moyen de canaux; mais peut-être si l'on creuse à l'intérieur du bassin, que l'on en enlève les couches de terre, on arrivera à découvrir une nappe d'eau plus abondante que les sources et moins sujette à tarir. Le cœur est comme ce bassin. La science peut lui être amenée du dehors par les canaux des sens; mais qu'au contraire l'homme ferme ces canaux par la solitude et la retraite, et qu'il

1. *Loc. cit.*, même page.

creuse au fond de son cœur en le déblayant de tous les soins du monde, il y verra jaillir la science qui le remplira tout entier.

Cette science à laquelle on parvient par l'intuition directe est fréquemment inexprimable. Cela ne signifie pas, dit notre imam [1], qu'elle soit illusoire. N'avons-nous pas dans notre expérience une foule d'exemples de choses pensées ou senties et qui ne peuvent être exprimées? Souvent un habile docteur à qui l'on soumet deux questions de même forme en apparence, aperçoit du premier coup entre elles une différence et sent qu'elles doivent être résolues diversement, quoiqu'il demeure incapable d'expliquer en quoi cette différence consiste; cela non pas parce qu'il manque d'éloquence, mais parce que la nuance qu'il perçoit est trop délicate et défie toute représentation. Quant aux états d'âme, que de fois n'éprouvons-nous pas en notre cœur un resserrement ou une dilatation dont nous ne pouvons marquer la cause; peut-être un événement ancien nous aura-t-il causé de la joie ou de la peine; l'événement est oublié, mais le souvenir de l'impression revient, et ainsi isolé il prend un caractère étrange qui fait que nous ne pouvons en rendre compte. L'homme qui distingue avec une extrême facilité la justesse ou le défaut d'un vers, ne peut non plus expliquer ce qu'il éprouve à d'autres qui n'ont pas la même faculté.

Il est à remarquer que cette théorie de la possibilité

1. Macdonald, *Emotional religion*, p. 728. Traduction du livre de l'*Audition musicale et de l'extase*.

de la science intuitive, étant généralisée comme nous venons de l'indiquer, semble faire de l'extase une conséquence nécessaire de l'ascétisme, et s'écarte par conséquent de la théorie chrétienne d'après laquelle l'extase est dans tous les cas un don gratuit de Dieu. Je ne saurais dire si Gazali est arrivé à formuler d'une manière tout à fait nette sa doctrine sur ce point. Il cite quelque part[1], pour la combattre, l'opinion fort sensée de philosophes qui, sans nier la possibilité de ce moyen de connaître, disaient qu'il n'était pas pratique et ne devait pas être généralisé; que beaucoup de ceux qui entraient dans la voie des Soufis, sans y avoir des dons appropriés, y ruinaient leur santé, y affaiblissaient leur intelligence et se laissaient leurrer par des fantômes; la moindre étude de science positive les eût instruits davantage et les eût soustraits à ces illusions. Cette opinion-là serait plus proche du point de vue chrétien. En définitive il paraît bien qu'il faille admettre comme résultant d'une impression d'ensemble, sinon de textes absolument formels, la thèse que Gazali et les soufis orthodoxes considérèrent l'ascétisme comme un moyen régulier de parvenir à la science, et l'extase comme devant être obtenue, au bout d'un temps plus ou moins long, par les exercices de l'ascèse. Ainsi que nous le disions, une telle doctrine ne saurait être imputée au christianisme; l'idée que Dieu pourrait être en quelque sorte forcé dans son secret par la persévérance âpre de l'ascète, n'a d'analogue que dans l'Inde.

1. Carra de Vaux, *Gazali, le Traité de la rénovation*, p. 22.

En ce qui concerne les tendances panthéistes qu'aurait pu avoir le soufisme, Gazali pense[1] qu'elles tiennent surtout à ce que l'on cherche à représenter par des mots des états inexprimables. Il ne veut pas qu'on parle ni de résidence en Dieu, ni d'unification et de jonction avec Dieu. Il jette l'anathème sur les pensées impies que ces expressions pourraient faire naître dans les esprits, sans manifester à cet égard aucune hésitation sur la doctrine. Il établit en somme une théorie modérée du soufisme orthodoxe, qui écarte le panthéisme, qui contient la mystique dans de justes limites, et en fait une belle école de foi humble et de morale pure, instituée à l'imitation de l'ascèse chrétienne, à cette différence près que nous signalions tout à l'heure, que l'extase paraît y être mise à la portée de l'homme. Gazali fixe ainsi, sur le chapitre de la mystique, à la suite de Kochéïri et de l'école acharite, l'orthodoxie musulmane, comme, à la suite de la même école, il a fixé la mesure orthodoxe de la discussion théologique ou *Kalâm*, précisé la nature de l'hétérodoxie des Philosophes, affiné la morale et définitivement formulé le dogme.

Voyons maintenant, au moyen de quelques exemples, comment se présente chez notre auteur cette grande théorie de la morale ascétique que nous avons dit avoir été empruntée par le soufisme au christianisme. Cette théorie suppose d'abord la croyance en la possibilité du

1. *Mounqid, loc. cit.*, p. 42.

perfectionnement moral; dès les premiers mots qu'il prononce à ce sujet, Gazali émet des pensées belles, pénétrantes et tout imprégnées de sentiment chrétien.

Il y a des gens, dit-il[1], qui ont nié l'utilité du combat ascétique en disant que le caractère n'est pas modifiable et que la nature ne se change pas. Pour eux, le caractère est la forme intérieure, comme la taille, la figure sont la forme extérieure, et l'on ne peut pas plus changer son caractère qu'on ne peut ajouter à sa taille ou corriger les traits de son visage. Quelques-uns même ont prétendu s'être exercés pendant longtemps à combattre leur irascibilité, et avoir à la fin reconnu que toute leur peine était vaine et que les passions dépendaient seulement du mélange des humeurs. — Notre imam répond à ces physiologistes en expliquant ce qu'il faut attendre de l'effort ascétique : ce n'est pas le changement de la nature, c'est la correction de défauts ou le gain de qualités compatibles avec la nature. Nulle éducation ne fait qu'un dattier devienne un pommier; mais on peut exercer quelque influence sur la façon dont ce dattier se développe. On n'extirpera pas jusqu'aux dernières fibres l'irascibilité du cœur, mais on pourra par l'exercice en éviter les suites fâcheuses, la diriger, la calmer; c'est là ce qui nous est ordonné et c'est de quoi dépend notre salut.

Le travail spirituel a pour but de tempérer, non de détruire les passions. Ce travail se fait en forçant les

1. *Ihya*, partie III, p. 40-41, « que les caractères peuvent être modifiés par l'exercice ».

membres par la volonté à accomplir des actes conformes à la vertu que l'on veut acquérir, afin que cette vertu naisse en l'âme par l'effet de l'habitude. Par exemple qui voudra acquérir la générosité s'efforcera de répandre des dons et des bienfaits, et il continuera jusqu'à ce que ces pratiques lui deviennent naturelles. C'est tout à fait le système des moralistes chrétiens, et Gazali en tire incidemment une noble pensée sur l'avantage d'une longue vie : plus le travail spirituel aura duré longtemps, plus l'homme aura pris l'habitude du bien et plus fortement il aura imprimé les vertus dans son cœur.

Puis, reprenant la comparaison des défauts avec des maladies, de ce tempérament des passions qui constitue la vertu avec cet équilibre dans le mélange des humeurs d'où résulte la santé, notre imam en déduit la fameuse thèse mystique de la nécessité du directeur [1], thèse par laquelle le soufisme se rattache très étroitement au mysticisme chrétien : L'âme étant malade, le directeur est son médecin; et comme le médecin doit tout savoir de l'état physique de son malade, parce qu'il ne peut soigner que les maux qu'il connaît, ainsi le directeur doit tout connaître de l'état spirituel de l'aspirant mystique qui vient solliciter ses conseils : « que l'aspirant (le *morîd*) découvre au cheïkh tous les secrets les plus cachés de son âme, qu'il l'établisse juge sur lui-même et qu'il se conforme à ses avis ». Ce sont les purs principes de la direction chrétienne.

1. *Ihya, loc. cit.*, p. 45.

Les différentes vertus dont la pratique constitue l'ascèse ne sont pas nettement distinguées par Gazali des sentiments ou états mystiques. Voici une suite de termes qu'il réunit sous l'appellation commune de stations (*maqâmât*) : le repentir, la patience et la reconnaissance, la crainte et l'espérance, la pauvreté et la continence, l'union à Dieu et l'abandon à Dieu. Une loi générale de ces situations de l'âme est qu'elles se composent d'une science, d'un état, et d'une action; cette division correspond évidemment à la division classique des facultés de l'âme en intelligence, sensibilité et volonté. La connaissance, dit l'auteur [1], est le principe, elle engendre l'état et l'état a pour fruit l'acte. Dans la reconnaissance, par exemple, la science est celle des grâces et des bienfaits de Dieu, l'état est un état de joie au souvenir de ces bienfaits, et l'acte consiste à diriger sa vie dans le sens de ce que désire le bienfaiteur. — Arrêtons-nous un peu sur la définition du repentir [2].

La science relative au repentir est celle par laquelle on connaît le dommage que cause le péché et comment celui-ci est un voile entre l'âme et tout objet digne de son amour. Lorsqu'un homme connaît cela d'une connaissance certaine, il naît dans son cœur une souffrance provenant de la perte de l'objet aimable, car toutes les fois que le cœur comprend qu'il perd ce qu'il aime, il souffre; et s'il l'a perdu par sa faute, il s'irrite contre

1. *Ihya*, partie IV, p. 45.
2. *Ihya*, IV, p. 3-5.

l'acte qui le lui a fait perdre; cette irritation est le remords. Quand cette douleur s'est ainsi emparée du cœur, il se produit en lui un état nouveau qu'on appelle la volonté, peut-être faut-il lire la bonne volonté, et qui tend à des actes relatifs au passé, au présent et à l'avenir. Quant au présent, c'est l'acte d'abandon du vice auquel l'âme était attachée; quant à l'avenir, c'est la résolution de ne plus recommencer le même péché jusqu'à la fin de la vie; et quant au passé, c'est l'effort pour réparer le dommage causé par le péché dans la mesure du possible.

Le repentir est obligatoire pour l'homme. Gazali l'explique longuement et à ce propos il rencontre cette objection : Le regret est une partie du repentir; or le regret est un sentiment que l'homme subit et qui ne dépend pas, comme la résolution, de sa volonté. Comment donc une chose en laquelle l'homme est passif peut-elle être dite obligatoire? — La cause du chagrin, répond l'imam, est la connaissance de la perte de l'objet aimé; le chagrin suit nécessairement cette connaissance; c'est donc celle-ci qui est obligatoire. D'ailleurs dire qu'elle est obligatoire ne signifie pas que c'est l'homme qui la crée et la produit en lui, car tout est créé par Dieu; l'acte volontaire lui-même est créé par lui; toutes les parties qui constituent un acte étant créées, l'acte en résulte... Il est bien clair qu'en cet endroit Gazali dévie un peu de son sujet, troublé sans doute par le sentiment sourd d'une force mystérieuse que sa théologie pourtant évite de nommer : la grâce.

Nous venons de reconnaître dans les quelques phrases que nous étions en train de citer des façons de parler habituelles aux Motékallim ; l'étude du repentir soulève une autre question qui a préoccupé à la fois les Motékallim et les Motazélites et sur laquelle ils ont émis des opinions contradictoires : celle du degré que le pécheur occupe dans la foi. Cette science qui est propre au repentir, dit Gazali, n'est pas une science spéculative sans rapport à aucune action ; c'est une science pratique, une science qui pousse à un acte ; dès l'instant qu'elle existe, l'attente de cet acte ne saurait être frustrée. Puisque la connaissance de la nocuité du péché pousse à abandonner le péché, celui qui ne l'abandonne pas n'a pas en réalité cette connaissance ; il n'a pas foi en cette nocuité. Le malade à qui le médecin a dit : ce breuvage est un poison mortel, et qui l'absorbe, ne croit pas à son médecin. Le croyant en état de péché n'a pas la foi sur le point où il pèche. La foi est comme un homme avec ses membres. Le croyant qui n'a foi que dans la parole du témoignage unitaire : « il n'y a de Dieu qu'Allah », et dans celle du témoignage prophétique : « Mahomet est le prophète de Dieu », et qui pèche sur tout le reste, est tel qu'un homme auquel on aurait coupé les extrémités, arraché les yeux, enlevé les organes intérieurs et extérieurs, tout, excepté la racine de l'esprit ; il n'aurait que le souffle et serait prêt à mourir. De même le croyant qui n'a plus de vif que la racine de la foi, est comme raccourci dans toutes ses puissances, et il risque que l'arbre de la foi ne soit tout à fait arraché de son

âme, dès que souffleront les vents violents, ces vents qui ébranlent même les forts, précurseurs de l'ange de la mort. Le pécheur qui dit au fidèle : je suis croyant comme tu es croyant, ressemble à la cucurbite disant au pin : je suis un arbre comme tu es un arbre. Que le pin répondrait bien s'il disait : tu reconnaîtras ce que vaut cette association quand souffleront les vents d'automne, quand tes feuilles seront dispersées et tes tiges tranchées ; tu comprendras alors ce qui fait un arbre. — Ces choses-là se reconnaissent au dernier jour. Le cœur même des saints se fend par la crainte de la mort et de ses terribles approches [1]. — L'on aperçoit dans tout ce passage que l'orthodoxie musulmane a répugné à s'assimiler la doctrine chrétienne de la grâce, et que, dans cette question si délicate de l'état du croyant coupable de péché grave, elle a tenté de se diriger de son propre chef et de s'ouvrir des voies spéciales.

A la théorie du repentir, dans laquelle se soulèvent, comme nous venons de le voir, des problèmes qui nous ramènent à la théodicée, on peut rattacher une autre théorie aussi simple en principe qu'importante et susceptible d'être énoncée en deux lignes, celle de l'intention : Toute œuvre a une intention [2], et la valeur de l'œuvre se mesure à celle de l'intention. « Ceux dont l'intention va à Dieu et à son prophète, dit Gazali, qu'ils aillent à Dieu et à son prophète ; ceux qui dirigent leur intention vers le monde, qu'ils aillent du côté où ils se

1. *Ihya*, IV, p. 7.
2. *Ihya*, IV, p. 259.

dirigent. — Dieu, dit-il encore, ne regarde pas votre extérieur ni vos richesses, mais vos cœurs, parce que les cœurs sont le lieu des intentions. Supposons un homme ayant de la science et de l'argent, et qui s'en sert pour faire de bonnes œuvres; près de lui un autre homme qui n'a pas les mêmes dons, mais qui dit dans son cœur: si j'avais ce qu'a celui-là, je voudrais faire les œuvres qu'il fait; le second de ces hommes a devant Dieu le même mérite que le premier. Dans une des campagnes du prophète, un homme du parti des musulmans s'aventura pour aller combattre un ennemi dont il désirait l'âne, et il fut tué dans cette conjoncture : On appela cet homme le martyr de l'âne, conformément à son intention.

Maintenant empruntons encore à Gazali, à propos de la crainte et de l'espérance mystiques, l'exemple d'une de ces analyses de sentiments moraux dans lesquelles il excelle.

La crainte, nous dit-il [1], c'est la brûlure du cœur à la pensée de l'arrivée possible d'une chose haïe. Le véritable ami de Dieu, celui dont la Vérité possède tout le cœur, ne s'inquiète pas de l'avenir et il n'a ni crainte ni espérance; il est dans un état plus élevé que la crainte et que l'espoir, car ces deux sentiments sont deux haltes de l'Ame dans son progrès vers Dieu. La crainte, dit un traditionniste, est un voile entre Dieu et l'âme; et un

1. *Ihya*, IV, p. 112.

autre : un amant qui, tandis qu'il voit l'objet qu'il aime, est occupé de la crainte de la séparation, le voit moins bien. Or la vue de Dieu, sans crainte d'éloignement, est le seul terme de la marche mystique.

Le plus bas degré de la crainte est celui qui porte l'homme à s'abstenir des choses défendues; ce degré s'appelle tempérance (*wara'*). Une crainte un peu plus forte fait que l'homme s'abstient aussi de ce qui pourrait le conduire à ces choses prohibées; c'est la piété (*taqwa*). L'homme est ensuite porté à abandonner même ce en quoi il n'y a pas de mal par crainte de ce en quoi il y a du mal; et c'est la générosité dans la piété (*sidq*).

La crainte est le fouet avec lequel Dieu excite son serviteur à avancer dans la science et dans les œuvres. La bête de somme a besoin du fouet; l'enfant aussi. Mais il ne faut par les frapper trop fort. De même la crainte peut être en défaut, mais aussi en excès; il y faut un juste milieu. Une crainte trop faible est comme la sensibilité des femmes qui, en entendant certains versets du Coran, sont émues en leurs cœurs et fondent en larmes, et qui, aussitôt l'image terrible effacée de leurs esprits, reprennent leur vie mauvaise. C'est le fouet trop faible qui frappe une bête robuste sans lui faire grand mal. Cette crainte est celle de la majorité des hommes, qui ne sont point savants dans les choses de Dieu. La crainte trop forte est celle qui conduit à l'impuissance et au désespoir. Elle rend l'homme incapable d'agir, étonne et stupéfie l'esprit, et va jusqu'à causer la mort : c'est la verge trop forte qui tue l'enfant sous prétexte de le châtier.

Il y a divers motifs de crainte. On peut craindre une chose ou pour elle-même, ou pour les malheurs qui en résultent. Les choses que l'on craint pour leurs suites sont par exemple la mort avant la conversion, la violation d'un vœu, le manque de force pour rester fidèle, l'endurcissement du cœur, la puissance de l'habitude qui rejette l'homme pénitent sous le joug des passions. On craint pour elles-mêmes des choses telles que les affres et les violences de la mort, l'interrogatoire des anges Mounkar et Nakir, la comparution devant Dieu, le dévoilement des secrets, le passage sur le pont de la géhenne, l'enfer. Le degré le plus élevé de crainte est la crainte de l'éloignement de Dieu et des voiles tendus devant lui; c'est là la crainte des saints; les degrés antérieurs de crainte sont ceux des gens de bien.

L'on a demandé quel était le plus excellent de la crainte ou de l'espoir [1]; les docteurs ont disputé sur cette question. Plusieurs ont dit : c'est une question vaine. C'est comme si l'on demandait : quel est le plus excellent du pain ou de l'eau? Il est clair que le pain est meilleur pour la faim, et l'eau meilleure pour la soif. L'excellence de ces choses est relative. La crainte et l'espoir sont comme deux remèdes pour le traitement de l'âme ; leur valeur dépend de la maladie. Si l'âme souffre de l'insouciance des châtiments de Dieu, la crainte est meilleure ; si c'est de l'effroi et du doute de la bonté divine, l'espérance vaut mieux. A considérer la fréquence

1. *Ihya*, IV, p. 118.

de la maladie, on pourrait dire que la crainte est meilleure, car elle guérit de la désobéissance, maladie plus répandue que le désespoir; au même sens que le pain qui guérit de la faim, est meilleur que l'oxymel qui ne guérit que de la jaunisse. A considérer au contraire la nature des remèdes, l'espérance vaut mieux parce qu'elle s'alimente à la mer de la miséricorde, au lieu que la crainte puise à la mer de la colère. Mais le meilleur pour la plupart des hommes, conclut notre docteur, est un juste mélange de crainte et d'espérance.

Enfin, puisque aussi bien nous avons assez vu que le but de toute cette ascèse n'est autre que d'aimer Dieu et que toutes ces émotions qui la composent n'en sont que des manières, demandons donc à Gazali de nous parler encore et une dernière fois de l'amour.

En tout être[1], le premier objet de l'amour, c'est lui-même. Dire qu'un être s'aime lui-même, c'est dire que par nature, il désire conserver l'existence et répugne à la perdre. Ce qui est aimé par nature, c'est ce qui convient à l'être aimant. Or, qu'est-ce qui lui convient mieux que soi-même et que le prolongement de sa propre existence? Ainsi l'homme aime la vie et abhorre la mort; et il ne l'abhorre pas seulement parce qu'il en craint les suites et qu'il en redoute les affres; même la mort sans souffrance et sans jugement lui serait odieuse; ce qu'il hait, c'est le manque pur;

1. *Ikya*, IV, p. 211-212.

Les différentes vertus dont la pratique constitue l'ascèse ne sont pas nettement distinguées par Gazali des sentiments ou états mystiques. Voici une suite de termes qu'il réunit sous l'appellation commune de stations (*maqâmât*) : le repentir, la patience et la reconnaissance, la crainte et l'espérance, la pauvreté et la continence, l'union à Dieu et l'abandon à Dieu. Une loi générale de ces situations de l'âme est qu'elles se composent d'une science, d'un état, et d'une action; cette division correspond évidemment à la division classique des facultés de l'âme en intelligence, sensibilité et volonté. La connaissance, dit l'auteur [1], est le principe, elle engendre l'état et l'état a pour fruit l'acte. Dans la reconnaissance, par exemple, la science est celle des grâces et des bienfaits de Dieu, l'état est un état de joie au souvenir de ces bienfaits, et l'acte consiste à diriger sa vie dans le sens de ce que désire le bienfaiteur. — Arrêtons-nous un peu sur la définition du repentir [2].

La science relative au repentir est celle par laquelle on connaît le dommage que cause le péché et comment celui-ci est un voile entre l'âme et tout objet digne de son amour. Lorsqu'un homme connaît cela d'une connaissance certaine, il naît dans son cœur une souffrance provenant de la perte de l'objet aimable, car toutes les fois que le cœur comprend qu'il perd ce qu'il aime, il souffre; et s'il l'a perdu par sa faute, il s'irrite contre

1. *Ihya*, partie IV, p. 45.
2. *Ihya*, IV, p. 3-5.

aimées uniquement en vue de la satisfaction des passions, qui est une jouissance, mais pour la perception de leur seule beauté, qui en est une autre. Les eaux courantes, la verdure ne sont pas aimées parce que l'on en boit ou que l'on s'en nourrit, mais parce qu'elles sont belles. Le prophète aimait les bosquets, les eaux vives, les fleurs, les oiseaux au brillant plumage, les couleurs riches, les dessins harmonieux. Le beau est aimé pour le seul plaisir que cause sa perception. Si donc l'on prouve que Dieu est beau, on prouvera qu'il est aimable.

Et ici apparait le grand problème de la nature du beau.

Sachez, dit Gazali[1], que celui qui est enfermé dans la geôle des imaginations sensibles, croit que le beau et le magnifique n'ont de sens que par rapport aux formes extérieures, par exemple : la beauté du blanc alternant avec le rouge ou celle de la personne humaine. Le genre de beauté qui se rencontre le plus souvent dans les créatures étant le beau visible, et ce que l'on regarde le plus étant l'aspect extérieur des individus, on croit que l'on ne peut pas trouver de beauté en ce qui n'est ni visible ni imaginable, ni doué de figure et de coloris, et que puisque la beauté ne peut être conçue en de tels objets, leur perception ne saurait donner de plaisir, et qu'on ne peut les aimer. Cela est une erreur évidente. Il est clair que le beau n'est

1. *Ikya*, IV, p. 212-213.

pas limité aux objets colorés perceptibles à la vue. Nous disons bien : voilà une belle écriture, voilà une belle voix, voici un beau cheval, de même que : ce vêtement est beau, ces vases sont beaux. Que signifie la beauté de l'écriture, de la voix, si le beau n'est que dans l'image coloriée? On ne doute pas que l'œil ne se plaise à la vue d'une écriture élégante, l'oreille à l'audition de chants mélodieux; toute chose que nous pouvons saisir est susceptible de laideur et de beauté. Qu'est donc ce beau qui s'applique à toutes ces choses diverses?

L'examen de ce problème, répond l'auteur, serait long; donnons-en seulement la solution. Pour chaque chose, sa beauté ou sa magnificence consiste en ce qu'elle réalise la perfection qui lui est propre; quand la totalité de ses perfections possibles se trouve réalisée en elle, elle est belle au suprême degré; si elle ne possède qu'une partie de ces perfections, elle est belle quant à celles qu'elle possède. Le beau cheval est celui en qui sont réunies les qualités propres au cheval, qualités de tempérament, de forme, de couleur, d'agilité dans la charge et la fuite; et ainsi des autres créatures.

Mais en fait on ne nie guère le plaisir qu'il y a à percevoir la beauté dans les objets qui tombent sous les sens; on le nie dans les choses invisibles. Sachez cependant que la beauté et la magnificence se trouvent ailleurs que dans les objets sensibles. Ne dit-on pas : Voilà un beau caractère, voilà une belle science,

une belle vie, de belles mœurs; et par les belles mœurs, on entend la science, l'intelligence, la chasteté, la bravoure, la générosité, la piété, tous mérites qui ne sont pas perçus par les cinq sens, mais par la lumière de la vue intérieure, et toutes ces choses louables sont aimées, et celui en qui elles se trouvent est lui-même naturellement aimé de quiconque connaît ses qualités. On peut remarquer d'ailleurs que celles-ci se résument en science et en puissance: en une science qui connaît les réalités des choses, en une puissance qui permet de les atteindre en domptant les passions. Or ces deux principes ne sont pas perceptibles aux sens; leur siège dans le corps est un lieu indivisible, et c'est à ce lieu que s'adresse l'amour. Cependant une partie indivisible n'a ni forme, ni figure, ni couleur apparaissant à la vue. Donc l'on aime une belle existence sans que ce qui la constitue soit perceptible aux sens : En résumé l'homme aime tout ce qui est beau, soit par la forme intérieure, soit par la forme extérieure, et la beauté recouvre ces deux sens.

Aux motifs d'amour qui viennent d'être indiqués, il faut encore ajouter, ainsi que cela a déjà été expliqué à propos de l'amitié, q e l'homme aime encore tout être qui a avec lui un rapport, une similitude cachée, par l'effet d'une inclination mystérieuse de l'âme.

Et bien, supposons un être en qui tous ces motifs d'amour que nous avons énumérés se trouvent réunis et portés au plus haut degré; ne devra-t-il pas être aimé par-dessus tous les autres? Or l'on peut montrer que

Dieu est cet être; donc Dieu doit être aimé au-dessus de tout.

Laissons cette démonstration, qui est du ressort de la piété plutôt encore que de la métaphysique. Ce qu'il y avait d'intéressant pour nous était la thèse elle-même et la manière dont elle était posée. Nous voyons qu'elle l'est d'une façon très claire, très rationnelle, et d'ailleurs familière aux chrétiens.

Les créatures placées le plus haut dans l'autre vie, dit encore Gazali, en un endroit où il parle de ce qui augmente la force de l'amour [1], seront celles qui auront aimé Dieu de l'amour le plus fort. Car entrer dans l'autre vie signifie s'avancer en la présence de Dieu, ressentir le bonheur de sa rencontre; et quelles plus grandes délices pour celui qui aime que d'arriver en présence de l'objet de son amour après qu'il l'a désiré longtemps, que d'en obtenir pour toujours la vision à l'abri de tout trouble, de toute inquiétude, sans garde et sans contrainte et avec la certitude qu'elle ne cessera jamais? Mais encore cette joie est-elle en rapport avec la force de l'amour; et plus fort est l'amour, plus vive est la jouissance.

L'amour de Dieu s'acquiert ici-bas par la rupture des liens du monde et par le rejet hors du cœur de tout ce qui n'est pas Dieu. Le cœur est comme un vase où il n'y a pas de place pour le vin, tant qu'on n'en a pas fait sortir l'eau. Dieu n'a point donné deux cœurs à l'homme,

1. *Ihya*, IV, p. 225-226.

et la plénitude de l'amour de Dieu, c'est de l'aimer de tout son cœur; tant qu'une petite portion est occupée d'autre chose que de lui, l'amour n'est pas complet. Plus il reste d'eau dans le vase, moins peut-on y verser de vin. — Cette comparaison des âmes avec des vases ayant une certaine capacité de bonheur est connue dans le christianisme. — Dire : il n'y a point d'autre Dieu que Dieu, signifie que Dieu est le seul servi, le seul aimé, le seul objet qui remplit tout le cœur. Le monde est la prison qui empêche l'amant mystique de voir son bien-aimé ; la mort est la délivrance qui lui donne accès auprès de lui. Quel n'est pas l'état de l'âme qui n'a d'inclination que pour Dieu, qui a longtemps soupiré après lui, que la prison du corps en a tenu éloignée, et qui soudain entre en possession de cet objet de son amour?

Une autre condition dont dépend la force de l'amour, c'est l'étendue de la connaissance que l'âme a de Dieu. Cette connaissance paraît après que le cœur s'est purifié de toutes les dépendances mondaines; telle la semence que l'on met dans la terre après avoir débarrassé celle-ci de toutes ses herbes. En premier lieu doit exister une connaissance qui a pour fin la pratique; la pratique des bonnes œuvres a à son tour pour fin la purification du cœur, d'où résulte cette seconde connaissance dont nous parlons; c'est la science intuitive qui se produit dans le cœur lorsqu'il est devenu semblable à un miroir brillant, et l'amour la suit nécessairement.

Voici encore un joli passage sur le désir de Dieu, où Gazali, qui pourtant est un écrivain fort sage, montre

un peu de la témérité des mystiques orientaux dans ces comparaisons qu'ils affectionnent entre l'amour divin et l'amour humain[1] : Les gens qui nient l'amour divin nient à plus forte raison le désir de Dieu. Le mystique est obligé à ce désir tant par le sentiment intérieur que par les textes et les traditions. Le désir est une recherche de quelque objet qui est en partie possédé et en partie manquant. De la part de celui qui est constamment en présence de ce qu'il aime, on ne conçoit point le désir. Mais celui dont l'ami est absent et qui garde son image dans son cœur, a le désir de son retour; c'est-à-dire qu'il recherche la vision parfaite de cette image. Ou bien encore l'amant qui voit actuellement l'objet qu'il aime, mais qui par exemple ne voit pas ses cheveux ou d'autres parties de son être, désire en voir ce qu'il n'a pas en ce moment sous les yeux, et son désir dure tant qu'il n'a pas saisi l'intégralité de sa beauté. — Or ces deux modes de désir se retrouvent dans l'amour de Dieu. Tout ce que voient les mystiques ici-bas, fussent-ils au plus haut degré de la purification, apparaît toujours comme derrière un voile ténu, et ne leur est pas montré dans une clarté parfaite; ils désirent donc la perfection de cette illumination, ce qu'ils obtiendront dans l'autre vie. Mais dans l'autre vie même, si près de Dieu soient-ils arrivés, ils ne connaîtront jamais de lui qu'une partie, et si avant Dieu les fasse-t-il pénétrer dans son être, il y aura toujours en lui des parties sans nombre

1. *Ihya*, IV, p. 231.

qui se soustrairont à leur amour, en sorte que leur désir, de ce chef, ne se rassasiera jamais, ni dans ce monde ni dans l'autre.

Nous allons quitter l'œuvre de Gazali ; terminons par une pensée qui est à la fois la plus douce, la plus simple et la plus profondément mystérieuse qui soit : celle, non plus de l'amour que l'homme doit avoir pour Dieu, mais de celui que Dieu veut bien avoir pour l'homme[1]. Gazali se trouble devant cet amour en lequel ne se rencontrent pas ces conditions de besoin, de désir qui sont le fond de l'amour humain. L'amour au sens humain était l'inclination vers la chose convenable ; mais une inclination ne se comprend que dans une âme finie et imparfaite ; elle n'est pas concevable en Dieu en qui sont déjà toutes perfections et toutes beautés actuellement réalisées et incapables de défaillir. En réalité, selon Gazali, Dieu n'aime que lui-même, en ce sens qu'il est tout et qu'il n'y a rien dans l'être d'autre que lui et que ce qui dépend de lui. Le mot d'amour relativement à lui doit donc être interprété : L'amour en Dieu, c'est l'acte par lequel il ôte les voiles de dessus le cœur de son serviteur, afin que celui-ci le voie et l'approche. Cet amour est éternel par rapport à la volonté éternelle qui l'a conçu ; il est produit dans cet acte qui le réalise.

Cette interprétation, en un tel sujet, semble bien froide ; Gazali, revenu à une conception du Coran, a retrouvé en ce Dieu vers lequel il aspirait si fort, la

1. *Ihya*, IV, p. 235.

dure image de ce potentat qui permet à son esclave de soulever le voile qui cache son trône et d'approcher un peu de lui; que n'a-t-il suivi jusqu'au bout l'appel du christianisme? je ne sais quel rideau aussi est resté baissé devant ses yeux qui, s'il se fût levé, lui eût découvert le sublime spectacle de la passion divine dont les actes s'appellent l'Incarnation et la Rédemption.

CHAPITRE IX

MYSTIQUES ARABES POSTÉRIEURS A GAZALI.

I

La mystique de caractère principalement néoplatonicien dont nous avons dit qu'elle avait existé dès le temps d'Avicenne, sous le nom de *philosophie illuminative*, mais qu'elle avait été tenue à peu près secrète, parut au jour un peu plus d'un demi-siècle après la mort de Gazali et dans des circonstances dramatiques : Suhrawerdi Mektoul qui la professa, après avoir eu à Alep où il avait été reçu avec honneur par Malek Zâhir, fils du grand Saladin, d'âpres controverses avec les docteurs orthodoxes, fut dénoncé à Saladin lui-même qui envoya à son fils l'ordre de le faire périr. Il fut mis à mort dans la prison d'Alep en 587, à l'âge de 36 ou de 38 ans. Nous avons récemment publié une étude sur sa philosophie[1], d'après ses deux principaux ouvrages : *la Philosophie illuminative* (*Hikmet el-ichrâq*) et le livre

1. *La Philosophie illuminative* (*Hikmet el-ichrâq*), *d'après Suhrawerdi Meqtoul. Journal asiatique*, janvier 1902.

des *Temples de la lumière* (*Kitâb haïâkil en-nour*). Nous ne ferons donc guère autre chose ici que de résumer les conclusions de ce mémoire; mais quelque bref que nous soyons sur ce sujet, le lecteur n'aura pas de peine à en sentir l'importance.

Tout d'abord cette sorte de philosophie enseigne l'unité de la tradition mystique dans l'histoire du monde. C'est une thèse connexe de celle de l'unité générale de la tradition philosophique que nous avons vue naguère professée par l'école d'Avicenne. Pour Suhrawerdi Mektoul, tous les sages des temps anciens et modernes, qu'ils fussent égyptiens, grecs, juifs, persans, arabes, qu'ils s'appelassent Hermès, Melchissédec, Bozordjmihr, Platon ou Pythagore, ont enseigné sous des formes diverses une doctrine identique pour le fond; et cette doctrine, ils l'ont connue, non pas principalement par la voie de la spéculation rationnelle, mais par celle de la contemplation mystique et de la découverte surnaturelle. En d'autres termes la philosophie, et plus spécialement la philosophie mystique, résulte d'une révélation qui se continue depuis l'origine du monde.

A cette première thèse se rattache la théorie du Pôle, qui nous éloigne bien un peu de la philosophie pour nous faire entrer dans l'histoire des religions, mais que nous devons cependant rappeler en peu de mots, parce que nous aurons à y faire allusion dans la suite. Cette théorie enseigne qu'à toute époque de l'humanité, il existe sur la terre des hommes qui ont le sens des choses cachées et le don d'en connaître les

mystères; le plus important de ces hommes s'appelle le Pôle; les autres sont ses assistants et portent différents noms. Le Pôle devrait être le président de la communauté humaine, l'imam du monde.

L'orthodoxie musulmane a admis ce nom de Pôle (*qotb*), ainsi que le nom de Secours (*gauth*), et elle en a fait des titres d'honneur pour ses plus grands mystiques. Mais elle n'a jamais donné droit de cité à la théorie complète qui verrait dans le Pôle une véritable incarnation de la Raison divine, et dans ses assistants des incarnations de divers autres principes émanés de Dieu. Nous avons parlé ailleurs de cette intéressante doctrine[1] qui, sous cette dernière forme, n'est plus celle de notre Suhrawerdi, et nous avons reconnu qu'elle était tout à fait comparable à la doctrine indienne des Boddhisatvas ou des Bouddhas vivants. Mais tenons-nous-en à l'explication de la philosophie de Suhrawerdi Mektoul; pour lui le Pôle ou l'Imam est visiblement le plus grand philosophe mystique de chaque époque, et si l'on entend bien les enseignements de ces philosophes, on doit trouver que, tout le long de leur lignée, ils sont concordants.

Quelle est donc cette doctrine fixe, commune à tous les sages? Il n'est pas très malaisé de le reconnaître, ce n'est guère en définitive que la doctrine même de l'école philosophique, autrement dit de l'école d'Avicenne; seulement la philosophie illuminative a énoncé

1. V. *le Mahométisme*, p. 188.

cette théorie au moyen d'un certain langage spécial, de certaines métaphores bien ordonnées qui lui donnent un aspect particulier; elle est partie de l'opposition de la lumière et des ténèbres; elle a appelé « lumineux » tout ce qui était haut, bon, spirituel, « ténébreux » tout ce qui était vil, mauvais, matériel; elle a donné le nom de « lumières » aux intelligences, de « lumières dominantes, victorieuses, gouvernantes », aux intelligences pures des astres; à Dieu elle a donné celui de « Lumière des lumières »; elle a opposé le monde de la lumière au monde des ténèbres; plus singulièrement elle a appelé « idoles » les individus du monde physique, parce qu'ils sont les symboles des intelligences invisibles, et encore *barzâkh*, c'est-à-dire barrières, les corps, substances ténébreuses; au moyen de toutes ces désignations, elle a exposé, touchant la théorie des universaux et celle de la procession des sphères, un système qui, sauf par la teinte dualiste que lui comunique cette terminologie même, ressemble autant qu'il se peut à celui d'Avicenne.

Pour Suhrawerdi Mektoul, à partir de la Lumière des lumières ou de Dieu, il se fait un rayonnement, une diffusion lumineuse, une illumination (*ichrâq*), au cours de laquelle se produit la multiplicité des intelligences. De Dieu sort tout d'abord une lumière unique, la lumière la plus proche, le « premier causé » d'Avicenne. Celle-ci, en regardant Dieu, « se considère comme une ombre » par rapport à lui, et de là naît le premier *barzakh,* le premier corps, qui est la sphère limite du monde; puis naissent dans leur ordre les au-

tres *barzakh* et les autres lumières, sphères et intelligences célestes, et les *barzakh* se meuvent, contraints par les lumières, en sorte que celles-ci peuvent être dites victorieuses (*qâhirah*) et que les *barzakh* sont leurs vaincus (*maqhour*). En descendant ainsi, cette diffusion féconde de la lumière parvient jusqu'à nous.

Notre monde, d'une façon générale, et conformément à la célèbre comparaison platonicienne de la « caverne », est une ombre ; les individus y sont les ombres des lumières qui, dans cette philosophie, jouent le rôle d'universaux. Le point le plus curieux, ce semble, de cet étrange système est l'effort qu'il a fait pour opérer la synthèse du nominalisme et du réalisme. Il nie le réalisme brut : il n'y a pas au dehors un type de l'humanité, il n'y a pas un type pour l'animalité, un autre pour la qualité d'être à deux pieds ; les idées générales, comme telles, ne sont que dans l'esprit ; une idée, unique par essence, ne saurait en même temps exister dans des individus multiples et dans des personnes innombrables. Par contre, il y a certainement autre chose que la simple idée abstraite qui est dans l'esprit ; il y a quelque chose de plus que ce que les scolastiques occidentaux ont appelé l'universel *post rem*. Comment pourrait-on croire que les universaux qui sont quelque chose d'élevé, résultent des individus qui leur sont inférieurs ? Comment le plus haut résulterait-il du plus bas, le type idéal, de l'idole vile formée à son image ? Il y a donc un principe qui domine et qui détermine tous les individus d'une même espèce. Et bien, ce prin-

cipe n'est autre chose qu'« une lumière ». C'est une lumière victorieuse, qui réside dans le monde de la lumière pure où elle a des dispositions particulières, des formes propres d'amour, de plaisir, de domination; quand l'ombre de cette lumière tombe sur le monde, il en résulte les individus visibles, les idoles, qui deviennent alors l'homme avec la diversité de ses membres, l'animal avec sa structure spéciale, le minéral, le goût du sucre, le parfum du musc, etc., selon les dispositions mystérieuses qui préparaient la matière de ces êtres à être informée par cette lumière.

Rien n'empêche de croire qu'Avicenne n'ait été, comme on l'a dit[1], partisan de cette doctrine, et que la philosophie illuminative ne représente la mystique propre à l'école des Philosophes. Le mythe de Salâman et d'Absal que nous avons rapporté, et dont on pense qu'il exprime le système d'Avicenne, est rédigé selon la terminologie de la philosophie illuminative. Il est très digne de remarque que toute la tradition orientale a vu dans l'opposition de la lumière et des ténèbres la caractéristique de la doctrine de Manès. L'on pourrait donc croire que la mystique néoplatonicienne s'était, entre les mains des Philosophes, teintée de manichéisme. Il est en effet peu probable qu'usant d'une semblable

1. V. *Avicenne*, p. 151-152. Nous avons vu le ms. 2403 de Sainte-Sophie de Constantinople, attribué à Avicenne et portant le titre de *Philosophie illuminative*, et nous avons constaté que c'était un traité de philosophie ordinaire du genre du *Nadjat*. L'ouvrage d'Avicenne sur « la philosophie illuminative » a très probablement été détruit. Ce titre ne convient pas non plus aux traités mystiques publiés par Mehren.

terminologie, cette mystique ait échappé tout à fait au dualisme; tout au moins le thème fondamental devait-il en être le dégagement progressif de l'âme hors du monde des ténèbres, et son retour vers le monde lumineux.

Le grand théologien Fakhr ed-Dîn er-Râzi écrivit sur l'*ichrâq*. Il avait étudié sous le même maître que Suhrawerdi Mektoul, Madjd ed-Dîn el-Djîli. Il est à souhaiter que des recherches plus approfondies soient faites sur cet intéressant système. La philosophie illuminative paraît avoir été connue indirectement de beaucoup de mystiques; plusieurs de ses expressions sont devenues usuelles dans la mystique orthodoxe.

II

La grande tradition mystique à base chrétienne trouva, dans le siècle qui suivit Gazali, une nouvelle et très parfaite expression dans le traité des *Bienfaits des connaissances* (*'Awârif el-Ma'ârif*) de Chéhâb ed-Dîn Suhrawerdi. Ce traité est ordinairement considéré comme étant, avec l'*Épître* de Kochéïri et l'*Ihyâ* de Gazali, l'exposé le plus autorisé de la mystique orthodoxe de l'islam. Il a été imprimé en marge de la grande œuvre de Gazali [1]. Il en diffère principalement en ce qu'il s'adresse d'une manière spéciale aux Soufis, au lieu que le traité de la *Rénovation* s'adressait à l'universalité des croyants. Il

1. Nous le citerons d'après cette édition; *Ihya*, le Caire, 1306.

présente aussi cet important caractère d'être riche en renseignements historiques ; les chapitres sur les classes de Soufis, et sur les sectes qui s'arrogent à tort le nom de soufi, sont précieux en ce sens et ont déjà été remarqués par Sacy[1] ; un autre chapitre sur les sens qui ont été donnés au mot *rouh*, esprit, et à d'autres mots analogues, est un document d'un extrême intérêt, et devrait faire l'objet d'une monographie[2]. Pour nous, nous ne pouvons parler du livre que en tant qu'il confirme notre thèse maîtresse, à savoir que la doctrine mystique enseignée par Gazali fut dans l'islam une doctrine stable et que l'origine en est chrétienne.

Ce Suhrawerdi, qui n'a pas de lien de parenté avec le mystique dont nous avons précédemment parlé, naquit à Suhrawerd, en 539, fut compagnon du célèbre ascète Abd el-Kâdir el-Djîlâni dont nous dirons quelques mots ci-après, mourut à Bagdad à un âge avancé, en 632, après y avoir reçu la dignité de Cheïkh des Cheïkhs. Il appartenait au rite chafiite et on le dit descendant d'Abou Bekr. Son traité des *'Awârif* roule presque entièrement sur la morale ascétique et sur les devoirs de la vie religieuse. Voici comme il y parle de la pauvreté :

Le prophète a dit[3] : « toute chose a une clé, la clé du

1. V. les *Nefâhât*, *passim*. M. E. Blochet a aussi, récemment, tiré parti de ces chapitres dans sa fine étude sur l'*Ésotérisme musulman*, *Journal asiatique*, 1902, t. I. Les chapitres dont nous parlons sont les 7e, 8e et 9e ; *Ihya*, I, p. 155-181.

2. Chapitre 56.

3. *Ihya*, I, p. 135-136.

paradis est l'amour des petits et des pauvres ». Quelqu'un a défini la pauvreté : « n'avoir besoin d'aucune chose hormis Dieu » ; ou encore : « le vrai pauvre (le *faqîr*) est celui qui ne possède point ni n'est possédé ».

Suhrawerdi se plaint[1] que quelques ascètes, et notamment les Syriens, aient confondu la pauvreté avec « l'état religieux » ; — c'est ainsi que nous rendons le mot *tesawwuf* qui signifie recherche de l'état de soufi. — Il distingue quant à lui l'état de religion de la pauvreté et aussi de l'abstinence ; cet état a un sens plus large qui embrasse les sens des deux autres termes et y ajoute encore ; il s'étend à la totalité de la vie spirituelle. Et, expliquant cette distinction, Suhrawerdi en donne une idée qui est admirablement chrétienne : celui qui n'est que pauvre, dit-il, craint de perdre la pauvreté, de peur d'en perdre le mérite, avec les récompenses qui y sont attachées ; tandis qu'aux yeux du véritable religieux, pauvreté et richesse sont égales. Le vrai soufi n'abandonne pas les biens du monde pour les récompenses futures, mais pour les états actuels ; selon une expression consacrée dans le soufisme, « il est fils de son temps ». En d'autres termes, le pauvre renonce aux richesses par son choix et par sa volonté ; mais dans l'état religieux, il n'y a pas de choix ni de volonté. « Le religieux agit en toutes choses par la volonté de Dieu, non par la sienne ; il ne voit donc pas le mérite dans la forme de la pauvreté ni dans celle

1. *Loc. cit.*, p. 138.

de la richesse; il ne le voit que dans l'état où Dieu le place et le fait entrer. » Quand Dieu le fait entrer dans un état d'aisance, il voit le mérite dans cette aisance. — C'est là la pure doctrine de l'indifférence mystique.

Quel est le but de la retraite? Suhrawerdi le définit[1] comme le ferait un directeur chrétien. Certains religieux, remarque-t-il, embrassent la solitude dans de mauvaises conditions; ils ont entendu dire que les cheïkhs et les soufis avaient dans leur retraite des révélations en lesquelles ils entrevoyaient des secrets et des merveilles; c'est pour chercher cela qu'ils sont entrés dans la solitude; mais ils se trompent. Le véritable ascète ne choisit la vie solitaire que pour le bien de la religion, l'avancement de son âme et la pratique de la dévotion. Celui qui recherche la solitude doit être libre de toute pensée autre que celle de Dieu, dégagé de toute préoccupation personnelle; autrement sa retraite n'aboutit qu'à la révolte et à la tentation. Ce solitaire qui n'a point de bonnes dispositions, croit être dans un état meilleur que celui des autres hommes; en réalité il est rempli d'erreurs et d'illusions folles. Il croit que tout le but de la piété est le souvenir de Dieu; et il oublie la soumission à sa loi et à ses prophètes.

Suhrawerdi aime les vertus douces, qu'honore le christianisme, l'humilité, la mansuétude, le support du prochain, le pardon des offenses. « L'une des vertus des

1. *Ihya*, II, p. 181-186.

Soufis, dit-il en propres termes[1], est d'être miséricordieux, de pardonner, de rendre le bien pour le mal. Sofyan et-Tauri a dit : Le mieux est de faire du bien à qui vous a fait du mal, car rendre le bien pour le bien n'est que payer, comme on solde une marchandise dans un bazar : Vous prenez une chose, vous en donnez une autre. Que votre miséricorde, a-t-on dit encore, s'étende à tous et ne se limite pas à quelques-uns ; que ses bienfaits soient universels comme ceux du soleil, du vent et de la pluie.

Notre auteur a trouvé ou recueilli de bien jolis mots et tout à fait modernes, sur la justice et sur la charité[2]. Quelqu'un a dit : « Si les hommes s'aimaient et s'ils tenaient compte des bienfaits de la charité, ils n'auraient plus besoin de la justice. » On a dit aussi : « La justice est le lieutenant de la charité ; elle s'emploie là où la charité manque » ; et encore : « suivre la charité est plus excellent que de suivre la règle monastique ; car l'obéissance à la charité est intérieure, au lieu que l'obéissance à la règle est extérieure ».

Et Suhrawerdi s'étend et donne des développements d'un caractère très mystique sur la charité en religion, sur l'amour des frères les uns pour les autres, sur l'amour mutuel du maître spirituel, du cheïkh et de l'élève. Il entrevoit une sorte de communion entre les âmes pieuses, une communication directe et mystérieuse des pensées, des vertus et des grâces. Je ne sais

1. *Ihya*, III, p. 35.
2. *Ihya*, III, p. 71.

si Gazali avait pénétré aussi avant sur ce point. « L'amitié entre les religieux, dit-il, est une transmission de l'un à l'autre ; ceux-ci, s'aimant en Dieu, se passent les vertus ; ils les reçoivent les uns des autres par l'effet de la charité, l'élève les prenant du maître et le frère du frère. » « Le religieux paraît aux autres hommes un être lointain ; mais pour les siens, il est un être immédiatement visible ; le croyant est le miroir du croyant. Quand le religieux regarde son frère, il aperçoit derrière ses paroles, ses actes, ses états, des éclairements divins, des enseignements, des démonstrations de Dieu, toutes choses cachées au profane et que perçoivent les hommes doués de lumière. »

L'assistance morale donnée aux pécheurs et aux faibles, l'apostolat, est un des devoirs de la charité religieuse. Ce devoir n'incombe pas à tous, il y faut une vocation. « La charge de l'apostolat, dit notre auteur[1], ne convient qu'à quelques hommes, aux justes qui se sont dépouillés de leur volonté propre et revêtus de celle de Dieu, et qui entrent dans les affaires par cette volonté divine. Quand ces hommes-là savent que Dieu veut qu'ils parlent aux autres hommes et les exhortent, ils se mettent à cette œuvre avec des grâces cachées. Ce sont des gens qui sont morts à eux-mêmes et sont ressuscités ; ils ont quitté la demeure de perdition, et ils sont entrés dans la demeure d'éternité... Il n'y a dans chaque région qu'un homme élevé à cet

1. *Ikya*, III, p. 79-80.

état. » Par ces derniers mots, Suhrawerdi semble s'écarter de la doctrine chrétienne, dans la dépendance de laquelle il était resté jusqu'ici, pour rejoindre la théorie indienne des Pôles; mais il ne la développe pas et s'en tient là.

Je noterai, avant de quitter cet auteur, une particularité de sa psychologie : Il établit un échelonnement de l'esprit, du cœur et de l'âme. L'esprit est en haut, tourné vers le monde invisible; l'âme en bas, tournée vers le monde visible ou la nature; le cœur, situé entre les deux, peut se diriger, soit vers l'esprit, soit vers l'âme[1]. « Le cœur a une direction vers l'âme et une direction vers l'esprit; l'âme a une direction vers le cœur et une direction vers la nature. Tant que le cœur n'est pas tout entier éclairé, il ne se tourne pas tout entier vers l'esprit, et il est partagé entre ses deux directions, vers le haut et vers le bas; quand il se tourne tout entier vers l'esprit, il atteint les choses spirituelles; alors aussi l'âme se trouve attirée vers le cœur; autrement elle est attirée vers la nature. La marque que l'âme est illuminée du côté où elle regarde le cœur, c'est sa quiétude. »

Les grands mystiques fondateurs d'ordres qui fleurirent aux environs de l'époque où nous sommes placés, adhérèrent, autant qu'on peut croire, à cette sorte d'ascétisme dérivé de l'ascétisme chrétien, que nos

1. *Ihya* II, p. 246-247.

lecteurs connaissent maintenant. L'abbé Bargès, dans une monographie qu'il consacra jadis à l'un de ces pieux personnages et où il réunit bon nombre de renseignements intéressants sur le soufisme, a cru pouvoir conclure avec beaucoup d'assurance à l'origine principalement indienne du soufisme[1]. L'abbé Bargès nous semble avoir été induit en erreur par deux circonstances : il a donné beaucoup trop d'importance à la théorie des Pôles, qui jamais ne fut franchement reçue dans le soufisme orthodoxe, à laquelle celui-ci emprunta tout au plus quelques expressions, et qui, omise par Gazali, n'apparaît chez Suhrawerdi que par quelques traces. En second lieu ce savant jugea du caractère de son personnage, le marabout Abou-Médien, par ses biographies, non par ses œuvres. Or il n'est pas douteux que les biographies de ces ascètes ne soient trompeuses ; elles ont été forgées par des hommes jaloux de tirer parti des mérites et de la popularité du saint, préoccupés du souci d'exploiter la superstition beaucoup plus que de garder la pureté de la doctrine. Aussi les faits merveilleux que l'on relate au sujet de ces grands soufis et les paroles qu'on leur prête dans ces légendes, heurtent-ils la plupart du temps le véritable sens mystique, et ils porteraient à voir dans le soufisme une grossière superstition ; tandis qu'au contraire les quelques sentences conservées de ces saints qui,

1. Bargès, *Vie du célèbre marabout Cidi Abou-Médien, autrement dit Bou-Médin*, Paris, 1884. V. principalement, introduction, p. x-xi. Abou-Médien naquit près de Séville et mourut près de Tlemcen en 594.

n'étant pas mêlées aux légendes, ont chance d'être authentiques, sont le plus souvent conformes à la mystique que nous avons exposée.

Nous avons déjà rencontré cette opposition à propos de Bestâmi dont la légende respirait un violent orgueil, au lieu que ses sentences étaient empreintes de douceur chrétienne. Le même effet se produit avec plus de netteté au sujet d'Abd el-Kâdir Djîlâni. Un livre aujourd'hui répandu en Orient[1] nous donne à la fois la vie de ce saint, mêlée de légendes, l'histoire de son ordre, et un petit traité mystique qui lui est dû, le *Fotouh el-gaïb* (les conquêtes du mystère). La vie est fort contraire au sentiment chrétien; le livre appartient à l'école de Gazali. L'ordre fondé par Djîlâni, qui est celui des Kadriah, existe encore et est puissant dans l'islam; ses membres s'attachent à la pratique de la douceur et de la charité. Les disciples de Djîlâni se conforment donc à l'esprit de son traité plutôt qu'à celui de sa biographie; par conséquent celui-là doit faire foi contre celle-ci.

Abd el-Kâdir el-Djîlâni, qui fut contemporain de Gazali, mais lui survécut longtemps, naquit en 470 dans le Djîlan[2]. On dit que sa mère avait 60 ans quand elle en devint grosse; c'est, paraît-il, un privilège des

1. *Qalâïd el-Djawâhir fi manâqib ech-cheïkh Abd el-Qâdir* (les colliers de pierres précieuses touchant les mérites du cheïkh Abd el-Kâdir), le Caire, 1303. Le *Fotouh el-gaïb* est en marge du livre. Cet ouvrage contient aussi aux pages 88-93, une espèce de dictionnaire des termes soufis, donnant l'explication d'une trentaine de termes importants.

2. L'essentiel de cette biographie occupe les pages 4-7 du livre cité.

femmes Koréïchites d'enfanter à cet âge. L'enfant à la mamelle refusa de téter pendant le Ramadan. A 18 ans, le jeune Abd el-Kâdir vint à Bagdad pour y étudier. Aux portes de la ville, il rencontre le prophète Khidr qui l'empêche d'entrer; il reste 7 ans devant les murs, au bord du fleuve, se nourrissant de légumes. Admis enfin dans la ville, il y fréquente de nombreux savants. Il acquiert dans la jurisprudence et dans la science du commentaire une habileté qui émerveille les docteurs; il rend des décisions juridiques selon le rite de Châfii et selon celui d'Ibn Hanbal. Son principal maître, le Kadi Makhrimi, de qui il avait reçu la robe de soufi ou *Khirqah,* lui confie son école. Abd el-Kâdir y attire une foule énorme et peu à peu l'agrandit; il donne aux pauvres, convertit des chrétiens, fléchit des brigands, acquiert une réputation et une popularité énormes. Après être demeuré longtemps sans se marier, il s'y résout à la suite d'un avertissement divin et il engendre 49 enfants[1]. Quand il lui naissait un enfant, dit le biographe, il le prenait dans ses mains et disait : je le tiens pour mort; puis il le chassait de son cœur, et si l'enfant venait à mourir effectivement après, il n'en éprouvait plus aucune émotion, puisqu'il l'avait retranché de son cœur dès l'instant de sa naissance. — Notre ascète enseignait encore

1. *Qalâïd el-djawâhir*, p. 52. Sans vouloir rien retrancher aux mérites de Sidi Djilâni, je me permettrai de remarquer que beaucoup de personnes ont pu avoir intérêt à se faire passer pour ses petits-enfants, à cause des avantages attachés à la descendance maraboutique.

à Bagdad en 561; il mourut vers ce temps-là. On lui prête ces paroles (p. 33) : « les états mystiques sont chez moi comme des vêtements pendus dans une chambre; je revêts celui que je veux. — Quand vous demandez quelque chose à Dieu, demandez-le en mon nom. — Je suis le chef des anges, des hommes et des génies. — O disciple, voyage mille ans pour entendre une parole de ma bouche » ; et ces vers énigmatiques qui semblent parodier des versets de la *Sagesse* : « Mon esprit a été accoutumé à vous aimer dès l'éternité, avant qu'il n'existât, tandis qu'il n'était pas encore. Après qu'il vous a connu, pourrait-il souffrir que mon pied déviât des sentiers de votre amour? » Abd el-Kâdir mourant aurait répondu (p. 172) à ceux qui s'enquéraient de ses souffrances : « personne ne connaît mon mal et personne ne peut le comprendre, ni homme, ni génie, ni ange ».

Voilà la biographie; et maintenant voici quelques phrases authentiques du même ascète : l'on jugera du contraste.

« Mourez à la créature, dit Djîlâni dans son traité (p. 12), par la permission de Dieu, à vos passions par l'ordre de Dieu, à votre volonté par l'acte de Dieu; et vous serez digne alors d'être le tabernacle de la science divine. La marque que vous êtes mort à la créature est que vous soyez séparé d'elle et affranchi du désir d'y revenir; la marque que vous êtes mort à votre concupiscence, est que vous cessiez de rechercher l'utile et de repousser le nuisible et que, n'étant plus ni troublé ni

pressé par vos passions, vous remettiez à Dieu toutes choses, comme au temps où vous étiez dans le sein de votre mère ou que vous tétiez sa mamelle. La marque que vous êtes mort à votre volonté est que vous ne désiriez rien, que vous n'ayez plus de but, qu'il ne vous reste plus de besoin, ne voulant plus rien d'autre que la volonté même de Dieu; l'acte de Dieu circulera alors en vous; il habitera vos membres, reposera dans votre cœur, s'éploiera dans votre poitrine, éclairera votre visage. Cette présence en vous de la volonté divine apparaîtra dans vos actes et vos décisions extérieures; et vous entrerez dans le chœur de ceux qui ont brisé la volonté charnelle, détruit les passions naturelles et en qui a éclos la volonté du Seigneur. »

Ne sommes-nous pas de nouveau ramenés vers les plus hauts sommets du christianisme? — Cet abandon de la volonté propre, fondement de tout l'ascétisme chrétien, est le thème favori de Djîlâni; il y revient sans cesse; et le retour de cette grande idée, comme d'une mélodie caractéristique, donne un charme austère à ce traité, d'ailleurs un peu froid et pauvre. Notre ascète rappelle (p. 25) ce mot de Bestâmi. Celui-ci ayant vu le Seigneur en songe, lui demanda : quel est le chemin pour aller à toi? — Le Seigneur répondit : abandonne-toi toi-même. — « Alors, dit Bestâmi, je me dépouillai de moi-même comme un serpent se dépouille de sa peau, et le bien m'apparut soudain dans tous ses états. » Djîlâni excite ainsi ceux qui sont lâches dans le combat spirituel (p. 121-122) : « Si vous êtes en l'absence de

Dieu, que restez-vous assis et que vous attardez-vous loin des félicités abondantes, de la satisfaction profonde, du salut, de la richesse impérissable? Levez-vous donc et dépêchez-vous de voler à lui.» — Ce dernier mot donne l'impression que l'on entend saint Augustin. — On vole vers Dieu avec deux ailes : l'une est la renonciation au monde et aux passions mauvaises; l'autre le support des peines et des choses qui répugnent à la nature, la résolution ferme et l'effort. Jetez-vous donc entre les mains de Dieu, reprend Djîlâni insistant toujours; jetez-vous-y comme la boule entre les mains du cavalier qui la relance avec son mail [1], comme le cadavre entre les mains du laveur, comme l'enfant dans le sein de sa mère.

L'approche de Dieu aboutit à l'union (*el-wosoul*). L'union est un état de joie et de clarté. Quand l'ascète est arrivé à ce point (p. 129), « tout chagrin et toute tristesse disparaissent de son cœur, toute crainte de ses entrailles, et il ressent les haleines fraîches et la bonne odeur de la familiarité divine... (p. 132). Son âme s'isole en la compagnie de Dieu; toutes sortes de connaissances et de grâces se découvrent à lui ».

L'on attribue à Ahmed er-Réfâ'i, le fondateur de l'ordre des derviches hurleurs, un certain nombre d'exhortations et de sentences, qui, traduites en turc,

1. Comparaison empruntée au jeu de polo que l'on sait être d'origine persane. Le mot pour mail est *sauladjân*.

ont été réunies dans un petit livre actuellement aux mains des dévots musulmans [1]. Je ne saurais assurer que tous ces petits morceaux fort décousus, appartiennent authentiquement au cheïkh Réfâi ; du moins expriment-ils la tradition de son ordre, et cela suffit à notre dessein qui a été de prouver l'existence et la fixité d'une certaine doctrine mystique orthodoxe dans l'islam ; nous espérons que quelques citations de ce curieux ouvrage achèveront de fournir cette preuve, avec surabondance.

Le religieux dont nous parlons vécut à Oumm 'Obéïdah et mourut en 570.

L'une des questions qui préoccupe Réfâi est la définition de la véritable science ; ç'avait été une question importante dans le système de Gazali. Prenez garde, dit-il (p. 67), que l'invention, l'exposition, les belles-lettres ne sont pas la vraie science ; non plus que le syllogisme et la dispute. La science, en un mot, consiste à savoir ce qui est ordonné et ce qui est défendu. En un sens plus complet, la science comprend aussi l'étude des commentaires, de la tradition et du droit ; on y peut adjoindre la grammaire et les principes de la spéculation ; ces dernières matières sont des parties de la science au sens où l'on dit : « Mieux vaut savoir une chose que de l'ignorer. » — Que vos oreilles soient sourdes sur la science ayant pour objet la vie solitaire, sur la philosophie et sur les choses semblables. Quicon-

1. *El-Borhân el-moayad* (la preuve fortifiée), imprimerie *Tersânéi âmirè*, 1303.

que trébuche dans des études de ce genre, tombe, et, en roulant, va jusqu'à l'enfer.

Réfâi, sans doute par un souci d'orthodoxie, par un respect prudent pour les autorités officielles, s'applique à comparer la science des soufis à celle des jurisconsultes, et il affirme même que ces deux sortes de sciences sont identiques (p. 111) : « La voie du soufi est la même que la voie du jurisconsulte. » Il partage (p. 109) les hommes pieux entre quatre degrés, selon qu'ils sont plus ou moins avancés dans la vie intérieure. Au premier degré l'homme, témoin du respect qu'a le peuple pour les Soufis, prend le goût de se vêtir comme eux, éprouve du plaisir à fréquenter leurs couvents, et, choisissant un maître, il se fait derviche. Au second degré, l'homme pieux s'intéresse aux traditions des soufis, admire ceux-ci avec sincérité, et se rendant obéissant à son directeur, il devient *morîd* (aspirant). Au degré suivant, l'aspirant a fait des progrès, et, guidé par son maître, il a prêté attention aux paroles saintes dont il a commencé à pénétrer les secrets; sa force et sa liaison avec Dieu apparaissent dans ses paroles et dans ses actes. Au quatrième degré, tout le chemin est accompli; le dévot, arborant dans tous ses actes, toutes ses paroles et tout son caractère, le drapeau de la piété, habitué à ne voir plus que Dieu dans chaque atome de l'univers, est parvenu à son but, et il est devenu parfait.

De même les jurisconsultes peuvent être divisés en quatre classes : dans la première, ils parlent beaucoup et ils recherchent la science par goût de la dispute; ils

la recherchent dans la seconde par le désir d'être admis au nombre des docteurs et de recevoir des louanges. A ces deux degrés ils sont encore des hommes extérieurs; ils deviennent intérieurs quand, au degré suivant, ils s'attachent à résoudre les difficultés des procès, à élucider les questions obscures, dans l'intention de servir la loi sainte. Enfin ils deviennent parfaits quand leur zèle les porte à tout moment à exciter les nonchalants, à guider les ignorants, à repousser les contradicteurs de la loi, à ne travailler plus que pour l'honneur de Dieu.

La science ainsi conçue est moins intellectuelle qu'active. C'est bien ce qu'entend Réfâi : « N'interrompez pas vos relations avec les docteurs, s'écrie-t-il (p. 68); revenant à eux souvent, ne cessez pas de les fréquenter. Asseyez-vous dans leurs assemblées; apprenez d'eux. » Et aussitôt après : « un tel est savant, dit-on, mais il n'agit pas; vous, mettant à profit la science, faites des œuvres! »

Il parle de la sorte de la dévotion (p. 62) : « La dévotion est une qualité telle que celui qui la possède est réellement détaché de toute chose autre que son Seigneur; la dévotion est l'abandon de toute chose générale et particulière. Il n'entre pas dans le but de la dévotion d'obtenir un avantage. Celui qui possède cette qualité ne se sépare pas de ses frères et ne s'élève pas au-dessus d'eux. La dévotion n'outrepasse pas les limites marquées à la nature humaine. La dévotion parfaite est dans la liberté. Étant libre, celui qui l'a acquise est totalement sauvé de la servitude du monde. » — Elle est

très belle, cette pensée que la liberté est la conséquence du complet abandon à Dieu, très belle, très profonde et aussi tout à fait chrétienne.

Pour finir, après avoir noté, au point de vue de l'histoire religieuse, qu'on trouverait dans ce petit livre d'assez curieux passages sur les théories de la prophétie et des miracles, écoutons cette noble apostrophe, d'un si vigoureux mouvement et d'une si saine précision philosophique, que notre ascète adresse à Dieu (p. 124) : « C'est merveille que, tandis que je te cherche, tu es avec moi ; et comment vois-je que tu es à mon côté ? Merveille plus grande encore que, n'étant pas du genre des choses connues de moi, je puisse te connaître. Par rien d'habituel on ne peut t'expliquer. Infini, rien ne te délimite ; irreprésentable, tu n'as pas de corps ; invisible, tu n'as pas de figure. Comment te connaître ? De quelle manière t'apprécier ? Tu n'es pas présent pour que je te saisisse ; tu n'es pas absent pour que je te cherche. Tu n'es pas extérieur pour qu'on puisse t'atteindre ; tu n'es pas intérieur pour qu'on ait la faculté de te nier. Tu n'as pas de mesure pour qu'on puisse t'imaginer un semblable. » Et poursuivant jusque dans le monde la recherche de telles antinomies, Réfâi ajoute : « Puisque tous les êtres finis subsistent par toi, ils sont nécessairement près de toi ; mais les êtres finis n'ont aucun rapport avec toi en dignité, ils sont donc éloignés de toi. »

Ainsi est-il prouvé qu'il s'est continué dans l'islam, depuis Gazali jusqu'à nous, une philosophie mystique qui

a gardé en maints endroits la splendeur, l'élévation et même la pureté de la philosophie chrétienne.

III

Nous avons distingué une école mystique de caractère grec et une autre de caractère chrétien. Nous voudrions maintenant former un groupe d'auteurs mystiques qui s'écartent des deux divisions précédentes et de la seconde plus encore que de la première, et que nous aimerions à appeler, si cette désignation un peu étrange n'offusquait pas le lecteur, des *pseudo-orthodoxes*. Ce sont des auteurs généralement obscurs dans leur style, habitués à pratiquer un certain syncrétisme qui jette du premier coup des doutes sur la pureté de leur doctrine, d'ailleurs considérables, et que le prestige qu'ils ont su acquérir dans l'islam a contraint, nonobstant de longues hésitations et d'importantes protestations, à classer parmi les orthodoxes. Les mystiques de ce genre appartiennent pour la plupart à l'islam africain.

Je nommerai d'abord, parmi eux, le poète Omar ibn Fârid. Ibn Fârid est un type à peu près unique dans la littérature arabe où la poésie mystique a eu beaucoup moins d'éclat que dans la littérature persane. Né au Caire en 577, mort en 632 dans la mosquée Alazhar, cet écrivain était lui-même un ascète sujet à des troubles extatiques violents. Il restait parfois, plusieurs jours durant, renversé sans mouvement sur le sol; d'autres

fois il se roulait à terre en proie à une mystérieuse frénésie. C'est à la suite de tels accès qu'il composait ses vers. D'après un usage aimé des Orientaux et que les poètes persans ont suivi jusqu'à l'abus, il décrivit, doit-on croire, l'amour divin sous les couleurs de comparaisons profanes et voluptueuses. Nous avons vu que les grands docteurs de l'école de Gazali avaient su s'abstenir de sacrifier à cette coutume, bien faite pour choquer les âmes délicates.

Un érudit italien, Valerga, a traduit le divan d'Omar ibn Fârid [1], et il s'est plu à le comparer aux rimes de Pétrarque; ce jeu subtil a moins d'intérêt philosophique que d'agrément littéraire. Je ne crois pas en somme que notre poète ait une grande importance dans l'histoire de la philosophie. Ce qui sans doute est le plus digne d'attention dans l'étude d'un auteur de ce genre, ce sont les commentaires qui ont été faits sur ses œuvres. Couverts par un texte consacré et jouissant d'un haut prestige, les commentateurs émettent des idées fort hardies, dont plusieurs ne diffèrent guère de formelles hérésies. C'est un ou deux exemples en ce sens que nous nous bornerons à donner.

A propos de la plus célèbre *Qasîdah* (pièce de vers) de notre auteur, la *Khamriyah* (celle qui traite du vin) [2], pièce dans laquelle l'amour est décrit sous les

1. Valerga, *Il divano di Omar ben al-Fared*, Florence, 1874.

2. La *Khamriyah* a été citée par Sacy, *Chrestomathie arabe*, t. III, p. 155, traduite en français par Grangeret de Lagrange, *Journal asiatique*, 1823.

formes de l'ivresse, un commentateur, le cheïkh Kaïsari[1], énonce ainsi la théorie de l'amour :

Il y a cinq espèces d'amour (f° 6) : l'amour essentiel qui naît de l'intuition de l'essence de Dieu; l'amour qualificatif qui naît de la contemplation de chacune de ses qualités; l'amour nominal, qui vient de la méditation sur les noms divins; l'amour actif, qui tend à la manifestation de Dieu : c'est celui-là qui a créé le monde, car les qualités et les noms divins n'ont pas besoin du monde; enfin l'amour par influence : c'est celui qui paraît dans tous les êtres exerçant leurs influences les uns sur les autres selon leurs rangs [dans l'échelle scolastique], depuis les purs esprits jusqu'aux bêtes et aux plantes, car il n'y a nulle chose où il ne se trouve de l'amour.

Quelqu'un a défini l'amour (f° 4) : une exultation par laquelle on imagine la présence d'une certaine perfection dans l'essence de l'être aimé. — Cela, observe le commentateur, énonce seulement un résultat de l'amour qui se produit en de certains moments; l'amant éprouve cette exultation lorsqu'il imagine la présence de l'aimé; mais l'absence peut éteindre cette joie; elle est donc un des accidents de l'amour, non pas l'un de ses caractères fondamentaux. — Quelqu'un a dit que l'amour est aveugle aux défauts de l'aimé; — cela ne saurait s'appli-

1. Nous citons ce commentaire d'après le manuscrit arabe 3165 de la Bibliothèque nationale de Paris. On pourra comparer à ce passage les curieuses controverses sur l'amour rapportées par Maçoudi dans les *Prairies d'or*, t. VI, p. 368-376 ; t. VII, p. 311, *et alibi*.

quer à l'amour de l'être divin, en lequel il n'y a point de défaut. — Des médecins ont proposé cette définition : l'amour est « une maladie suggestive », une sorte de folie démoniaque qui saisit l'homme en présence de la beauté d'une forme et le pousse à l'infidélité; — mais cela n'est vrai que de quelques amours par influence. — Des hommes doués du sens mystique (des gens de goût, *ahl ez-zaouk*) ont dit que l'amour est une qualité éternelle et une grâce (*'inâïeh*) perpétuelle; ce fut l'opinion d'el-Helladj; d'autres que c'est un secret que Dieu a déposé au cœur des hommes pieux; — ces deux définitions ne se rapportent qu'à l'amour divin intuitif qui ne suppose ni raisonnement ni cogitation. Le commentateur ne croit pas en somme qu'on puisse donner une définition unique de l'amour; il décrit (f° 5) l'amour divin comme une réalité divine dépendant d'un être qui veut être préféré aux autres et produisant le perfectionnement de celui qui l'éprouve. L'amour essentiel, l'amour se rapportant à l'être, est le principe qui meut chaque être vers la recherche de la perfection qui lui est propre. C'est en ce sens qu'il est vrai de dire qu'il y a de l'amour en tous; l'amour se rapportant à un être autre que soi-même est une disposition spirituelle qui porte l'amant à se satisfaire dans son objet, qui l'attire vers sa perfection et le fait exulter à la vue de sa beauté.

La *Qasîdah* dont nous parlons commence par ces vers : « Nous avons bu en souvenir de l'aimé le vin qui nous a enivré, avant que fût créée la vigne; qui a la lune pleine pour coupe; soleil que fait tourner une lune

nouvelle; combien d'étoiles sont présentes au moment où il est mélangé! » — Voici l'interprétation du commentateur (f° 10) : Le soleil auquel ce breuvage mystérieux de l'amour est comparé, est l'essence unitaire de Dieu; il éclaire comme une pleine lune la coupe qui contient ce breuvage, image de l'essence de Mahomet (l'essence *Mohammadieh*); la nouvelle lune qui fait tourner la coupe dans le cercle des convives, c'est Ali, qui est à Mahomet dans le rapport de la nouvelle lune à la pleine lune; Ali verse la lumière de la vérité sur les pôles mystiques, les convives du divin banquet, figurés par les étoiles. — L'on sent comme cette intervention d'Ali et des pôles a un relent d'hérésie.

Et le commentateur continue de la sorte, mêlant des expressions soufiques ou chiites à des formules péripatéticiennes; il termine par une pensée toute chrétienne cette explication, très caractéristique de l'état d'esprit de ces auteurs que nous avons cru bien faire d'appeler les pseudo-orthodoxes. Voici ses derniers mots (f° 26) : Quiconque est mort de la mort volontaire, pour s'être enivré de ce divin et meurtrier breuvage, acquiert la vie éternelle; tandis que la vie heureuse du monde aboutit à la mort éternelle. Bien fou est celui qui préfère ce qui passe à ce qui demeure. Il y a deux ivresses : la première est celle que cause le monde; c'est celle des hommes dont le cœur est voilé; la seconde est l'ivresse des parfaits; elle les envahit quand ils se sont abreuvés de la liqueur de l'amour divin, lorsqu'ils sont entrés dans la demeure de l'union qui est la plus

haute des demeures et le plus élevé des degrés.

Le plus grand des mystiques pseudo-orthodoxes est Mohyi ed-Dîn ibn Arabi. C'est un occidental. Né l'an 560, à Murcie, en Espagne, après avoir reçu à Séville les leçons d'Ibn Bachkawâl et d'autres savants, il vint en Orient, visita la Syrie, Bagdad, la Mecque, et il y vit les principaux docteurs et ascètes de l'époque. Attiré en Asie Mineure par l'éclat que les princes seldjoukides y donnaient à leur cour, il passa quelque temps à Koniah, où il épousa la mère, veuve alors, d'un autre écrivain mystique vénéré dans l'islam, Sadr ed-Dîn Konawi. Il retourna ensuite en Syrie où il mourut l'an 638. Il fut enterré au mont Kâsioun, près de Damas.

Au cours de cette vie voyageuse, Mohyi ed-Dîn ibn Arabi composa une quantité d'ouvrages, qui lui firent donner dans l'islam le surnom de Cheïkh Akbar, le grand cheïkh. Un jugement sur cette œuvre immense, encore presque entièrement inconnue des orientalistes, serait difficile à formuler [1]. On aperçoit cependant, au premier coup d'œil jeté sur ses écrits, qu'Ibn Arabi s'éloigne beaucoup, tant pour le fond que pour la forme, de la grande école mystique à tendances chrétiennes, et que son système, fort syncrétique d'ailleurs, passablement obscur, et mêlé de kabbale, retourne du côté du néoplatonisme. L'orthodoxie de ce système fut

1. Dans une collection de brochures in-8°, la librairie Hilmi de Constantinople a publié en turc une biographie et bibliographie d'Ibn Arabi : *Terdjumeh hâl u feddâil cheïkh el-akbar Mohyi ed-Dîn ibn Arabi.*

longtemps contestée ; elle ne put être, ce me semble, définitivement admise, qu'en raison de la masse énorme des ouvrages d'Ibn Arabi, du mystère de son style et de l'extrême subtilité de ses analyses, qui laissaient toujours la possibilité de croire qu'une proposition d'apparence hérétique relevée en quelque endroit de ses écrits, avait été imparfaitement comprise ou était expliquée ailleurs.

Au point de vue de l'histoire générale de la philosophie, cet auteur, malgré sa difficulté, ne paraît pas être négligeable. Autant qu'on peut s'en rendre compte, il semble avoir dû jouer un rôle d'encyclopédiste, ramassant des idées de côté et d'autre et les amalgamant en un système d'après des procédés qui représentent eux-mêmes un certain état de l'esprit philosophique, et apparemment l'état de la tradition néoplatonicienne au moment où, après avoir traversé l'école philosophique orientale, elle vient se joindre avec la kabbale. De plus, il se peut fort bien qu'Ibn Arabi ait eu de l'influence sur la scolastique chrétienne, et déjà l'on a cherché à établir celle qu'il aurait eue sur Raymond Lulle [1]. Il serait donc désirable que l'on soumît au moins à un premier déchiffrement ses deux principaux ouvrages qui sont : *Les Révélations mecquoises* (*Fotouhât mekkieh*), écrit fort étendu, et *Les Gemmes des sagesses* (*Fosous el-hikem*). Ayant parcouru ce dernier livre qui

1. V. dans *Homenaje a Menendez y Pelayo* (Madrid, 1899) les deux mémoires : Miguel Asin, *Mohidin;* Julian Ribera, *Origines de la Filosofia de Raimundo Lulio*.

a été édité avec commentaire à Constantinople[1], nous en avons extrait quelques passages de nature sans doute à intéresser nos lecteurs.

Ce livre des *Gemmes,* qu'Ibn Arabi prétend lui avoir été révélé par le prophète dans une vision qu'il eut à Damas [2] en 627, attribue une sorte de sagesse à chacun des prophètes d'Adam à Mahomet, c'est-à-dire, en fait, place sous l'invocation de chacun des prophètes certaines thèses de théologie philosophique. Il y a 27 gemmes réparties entre autant de prophètes ; et l'on peut faire la remarque préalable que cette importance donnée à la lignée prophétique, ainsi que l'hypothèse de cette vision dans laquelle Mahomet aurait communiqué à l'auteur une nouvelle révélation, sont des circonstances qui, sans suffire à faire formellement condamner le livre, prouvent du moins déjà qu'il est conçu dans un esprit distinct de celui de la franche orthodoxie. Maintenant le lecteur jugera si, dans les passages que nous allons analyser, il y a quelque moyen de soustraire Ibn Arabi à l'accusation de panthéisme, ou si au contraire l'islam, en admettant ce mystique parmi ses docteurs, n'a pas laissé surprendre sa bonne foi.

Voici comment notre auteur explique la théorie de la création (p. 16-17) : Il y a deux découlements ou émanations, l'une qui fait exister la matière capable de rece-

1. *Kitâb charhi fosous el-hikem,* 1309. Le commentateur est le cheïkh Bâli Effendi, mort en 960. A la suite de l'édition du *Ta'rifât* du Caire, 1283, est un lexique spécial intitulé *Istilâhât es-soufieh* expliquant les termes soufis qui se rencontrent dans les *Fotouhât Mekkiah.*

2. *Loc. cit.,* p. 4, et cf. p. 39.

voir les formes données en premier lieu et qui la prépare à être animée par l'esprit divin, l'autre qui produit les manifestations nominales ou individuelles en faisant apparaître au dehors les êtres que cette préparation appelle. La seconde émanation, dite émanation sainte, est ordonnée d'après la première, dite plus sainte. De celle-ci résultent les essences fixes et leurs dispositions dans la science divine, c'est-à-dire à peu près les universaux; de celle-là résulte la réalisation externe des choses avec leurs dépendances et leurs conséquences, soit les particuliers, conformément à cette parole qu'aiment à commenter les mystiques : « j'étais un trésor caché et j'ai voulu être connu ».

L'émanation est expliquée par la comparaison du miroir : « On entend par émanation le fait que la libéralité divine produit la lumière de l'existence dans chaque quiddité qui reçoit l'être, sans disjonction de la forme conçue par Dieu d'avec Dieu le Très Haut, comme le miroir reçoit l'image de l'homme sans disjonction de l'homme d'avec sa figure », contrairement à ce qui a lieu dans le cas où l'eau d'un vase découle sur la main, car l'eau se sépare du vase dans ce découlement.

La création est donc représentée comme une réflexion de la science de Dieu dans un miroir. Adam, qui symbolise pour notre auteur (p. 19), comme pour divers mystiques d'orthodoxie douteuse, l'âme universelle, est la clarté de ce miroir. Dieu fit exister le monde avant la venue d'Adam d'une sorte d'existence fantastique; le monde n'était qu'une matière sans esprit, une ombre

pure, comme le limon destiné à former le corps d'Adam, avant que l'âme n'y fût insufflée. Adam rendit manifeste le monde existant de la sorte; il fut le principe léger et lumineux qui éclaire un miroir, par lui-même épais et ténébreux. L'émanation lumineuse de cet esprit universel n'eut pas de commencement et n'aura point de fin.

Dieu en faisant exister le monde, eut pour but de voir en lui sa propre essence. Adam, principe spirituel résidant dans le monde, permit cette vision; il fut à Dieu comme la prunelle à l'œil [1]; il fut la vision dans cet univers que certains mystiques appellent le grand homme (le macrocosme); les anges y représentèrent d'autres facultés spirituelles et sensibles. Adam acheva l'existence du monde; il en fut le khalife et le sceau, et le gardien de la création. En lui, prototype de l'humanité, homme parfait, se réunirent le germe spirituel fait à l'image de Dieu, et le germe corporel donnant sa réalité et sa forme au monde. Cet homme parfait est éternel, quant à sa partie spirituelle; quand ce sceau est brisé de dessus le trésor du monde, dit l'auteur, ce que Dieu y avait emmagasiné en sort, c'est-à-dire la nature extérieure s'évanouit; et la partie qui dépendait de l'esprit se transporte en haut. Tout apparaît alors en Dieu, par le moyen des noms divins qui différencient les formes, et le secret se découvre pour toujours.

Les universaux (p. 27) unissent Dieu à l'homme; ils n'ont pas d'existence dans la réalité externe; mais ils

1. *Loc. cit.*, p. 22-24. Il y a ici un jeu de mots sur *ansân*, prunelle de l'œil, et *insân*, homme.

sont intelligibles et connus sans aucun doute par l'esprit. Ils sont intérieurs en tant qu'ils ne se séparent pas des réalités; d'eux découle toute influence, car ils sont la forme des noms divins; ils sont extérieurs en tant qu'essences véritables des êtres. Tout être s'appuie sur ces universaux qui ne peuvent pas être ôtés de l'intelligence, et qui ne cessent d'y résider dans le temps même qu'ils se réalisent dans les objets externes.

Adam donc (p. 39), c'est-à-dire Adam le grand, khalife et intelligence première, est l'âme unique de laquelle a été créée l'espèce humaine, conformément à la parole du Très-Haut : « O hommes, craignez votre Seigneur qui vous a créés d'une seule âme; qui a créé d'elle son épouse, l'âme universelle, et qui a fait sortir de ce couple de nombreux descendants, hommes, c'est-à-dire des intelligences, et femmes, c'est-à-dire des âmes [1]. »

Dans cette singulière théorie, le lecteur n'aura pas eu de peine à retrouver des thèses de caractères connus : une théorie de genre néoplatonicien sur les universaux, tendant à opérer une synthèse du nominalisme et du réalisme; une théorie également néoplatonicienne du macrocosme, confondant l'humanité dans le monde, et, par l'adjonction d'un système plutôt gnostique d'émanation, allant presque à confondre le monde dans Dieu; l'ébauche d'une théorie des noms divins dans le goût de la

1. V. encore dans le même sens, p. 264. Paraphrase et interprétation de *Coran*, IV, 1.

kabbale; des interprétations des livres saints dans le goût ismaélien.

Comme exemple d'influence gnostique dans cet ouvrage, nous signalerons un curieux chapitre de christologie, qu'il nous répugnerait d'analyser ici et qui d'ailleurs n'est qu'à demi philosophique, où l'auteur explique comment Jésus est la vue de Dieu (page 270), comment il descend de Marie et de Gabriel, par quelle puissance il ressuscitait les morts. A ce propos paraît cette formule d'un aspect tout gnostique (p. 257) : « Tous les êtres sont des paroles de Dieu qui ne s'évanouissent pas, car ils dérivent tous de la parole : sois. » Il faut admettre, remarque Ibn Arabi (p. 258), ou bien que Dieu est au-dessus de sa parole et des quiddités qu'elle produit et qu'il les ignore, ou bien qu'il descend dans la forme de l'être qui dit : sois; alors cette parole : sois, n'est que l'essence de cette forme en laquelle Dieu est descendu. Les « connaisseurs (*'ârif*) », prétend Ibn Arabi, ont soutenu l'une et l'autre opinion. — L'une et l'autre nous semblent décidément hétérodoxes. La première est l'exagération de celle des philosophes touchant un Dieu qui créerait le monde sans le connaître; la seconde est l'opinion gnostique de la création par un intermédiaire ou démiurge avec lequel, d'une certaine manière, Dieu lui-même se confondrait. Que nous sommes loin ici du Dieu volontaire et pensant de Gazali et de l'islam!

Ce système, qui n'accorde au monde sa complète réalité que dans la pensée de l'homme, ne peut man-

quer de donner lieu à certaines considérations subjectivistes dignes d'être remarquées. L'on en rencontrera dans le passage que nous allons citer, où il semble bien enseigné que c'est l'esprit qui produit la diversité apparente des choses. Ces thèses sur la procession de la multiplicité par voie subjective sont, chez notre auteur, connexes des thèses relatives à la réunion des antinomies en Dieu, à la synthèse des contradictoires s'opérant dans le mystère divin. Mohyi ed-Dîn ibn Arabi s'exprime à peu près de la sorte :

Dieu ne peut être connu (p. 94) que par la réunion des jugements contraires portés sur lui; pour le connaître il faut grouper des antinomies : il est le premier et le dernier, l'intérieur et l'extérieur, l'entendant et le parlant. Les choses, dit notre docteur (p. 95-96), faisant intervenir ici la théorie pythagoricienne des nombres, ont été composées, et les nombres ont paru à partir de l'unité selon leur ordre; l'Un a fait exister le nombre, ce qui signifie : Dieu a fait exister le monde; et le nombre a séparé l'Un, ce qui veut dire : le monde a fait discerner en Dieu la diversité des noms divins. Le concept du nombre n'est apparu que par le dénombré; dans toute chose dénombrable, il y a de l'être et du non-être; la chose est manquante en tant qu'elle tient des sens, existante en tant qu'elle tient de l'intelligence.

Quiconque comprend ce que nous avons dit des nombres, poursuit l'auteur (p. 97) qui va s'enfonçant dans les obscurités mêlées du panthéisme et du subjecti-

visme, sait que les nier est la même chose que les affirmer, de même que Dieu connu par voie négative est identique à Dieu connu par voie d'analogie; quoiqu'il y ait une distinction entre le créateur et la créature, puisque l'un est nécessaire et l'autre possible, la chose créante est la même que la chose créée; la chose créée est la même que la chose créante. La création ne résulte pas précisément d'une ipséité une; elle est plutôt elle-même cette ipséité une, et en même temps elle est les ipséités multiples. Regardez et cherchez à comprendre. (P. 98) Le fils d'Abraham a dit : ô mon Père, fais ce qui t'a été ordonné; or le fils est le même que le père; et le père ne comptait pas immoler autre chose que lui-même, et c'est lui-même qu'il donnait en rançon à lui-même dans un grand sacrifice. Alors apparut sous la figure du bouc dans le monde des sens celui qui était apparu dans le monde de la vision sous la forme d'un enfant, à savoir le fils d'Abraham; encore était-il apparu sous la forme d'un enfant? non pas; mais plutôt dans le concept de l'enfant était l'ipséité du père... Adam n'épousa que lui-même. — Cette dernière formule me paraît être le chef-d'œuvre d'expression de cet étrange système.

Les formes dans la nature, reprend l'auteur (p. 98-99), ne diffèrent que par le jugement que l'esprit porte sur elles. Chaud, froid, sec et humide, la nature réunit tout; elle réunit tout? Non pas; elle est l'identité de tout. Le monde physique, sont-ce des formes dans un même miroir? Non; c'est une forme unique, à savoir l'essence

divine, dans des miroirs différents. Les êtres et leurs états ne sont que par le lieu; le lieu est identique aux ipséités qui résident en lui; et Dieu se diversifie par ses manifestations dans le lieu. (P. 100) L'ipséité est une, et elle est la multiplicité. Le Très-Haut est celui à qui appartient la perfection en laquelle est submergée la totalité des choses existantes au dehors, c'est-à-dire des particuliers, et des rapports non-existants, c'est-à-dire des universaux.

(P. 69) C'est parce qu'il est impossible d'ordonner ensemble toutes les formes du monde qui sont des particuliers sans fin, que l'on ignore la définition de Dieu; on ne connaîtrait sa définition qu'en connaissant celle de chaque forme, ce qui est impossible. La meilleure manière rationnelle que l'on ait de connaître Dieu est d'unir pour le décrire le procédé positif qui consiste à se représenter ses qualités par voie d'analogie (le *techbîh*), et le procédé négatif qui consiste à ôter de son concept les défauts des êtres finis (le *tenzîh*). Encore cette connaissance n'est-elle qu'approchée et générale, car une définition de Dieu par voie discursive serait sans fin. Pour se connaître soi-même et pour connaître le monde, il convient aussi de réunir ces deux méthodes contraires; et cette connaissance, de même que celle de Dieu, n'est jamais parfaite. Celui qui a le plus de science de soi-même en a le plus de Dieu, selon cette parole : « Qui se connaît soi-même connaît son Seigneur. »

Mais au-dessus de cette science rationnelle, faible et qui remue avec peine des oppositions qu'elle ne peut

résoudre, s'élève la science des mystiques. Celle-là, procédant par intuition directe, saisit immédiatement son objet, et ne le connaît pas par des négations; il ne subsiste plus d'antinomies dans cette connaissance positive; en elle s'est accomplie leur synthèse : (P. 116) « La science de ceux qui possèdent la vérité résulte d'une découverte divine et ne reçoit pas la contradiction. »

Il convient de faire entrer dans le groupe de mystiques dont nous nous occupons 'Abd er-Razzâk de Samarkand, auteur d'un très intéressant traité sur *la Prédestination et le libre arbitre* qui, naguère traduit par Stanislas Guyard [1], a été, je crois, remarqué en dehors des milieux orientalistes. Je ne reprocherai pas à Abd er-Razzâk d'avoir interprété d'une manière toute métaphysique des concepts tels que le trône de Dieu, la Kaabah céleste, la plume et la tablette qui servent à inscrire les destinées du monde; car nous avons vu que Gazali lui-même avait admis de telles interprétations; mais les explications que donne cet auteur touchant le séjour du décret divin et la manière dont il s'accomplit dans les choses, sont conçues dans un sens trop néoplatonicien pour que l'orthodoxie puisse en être bien sûre. Le lieu du décret divin ne serait autre,

1. *Er-Risâleh fi 'l-qadâ wa'l-qadar*, texte, Paris, 1879. *Traité de la prédestination et du libre arbitre par le docteur soufi Abd ar-Razzaq*, traduction nouvelle, 1875; première traduction, *Journal asiatique*, 1873, I. Abd er-Razzâk est mort en 730; il est aussi l'auteur d'un vocabulaire des termes soufis édité par Sprenger en 1845 : *Abd ur-Razzâq's Dictionary of the technical terms of the sufies.*

pour notre philosophe, que le monde des idées, le monde de l'Intelligence; les types universaux gardés dans le monde de l'intelligence, se manifesteraient en s'individualisant dans le monde de l'Ame. Ce point de départ soulève tout de suite des doutes sur la façon dont Abd er-Razzâk distinguera Dieu du monde, et échappera au panthéisme d'Ibn Arabi, et sur celle dont il réservera la liberté de Dieu créateur et évitera de conclure à la nécessité du monde, ainsi que l'école de Gazali voulut y contraindre les Philosophes. En outre Abd er-Razzâk se plaît à employer quelques expressions tirées de la philosophie illuminative, comme lorsqu'il dit que les anges sont des « lumières victorieuses »[1]; cette habitude de s'assimiler ainsi la terminologie de systèmes réprouvés, ne se rencontre pas d'ordinaire chez les auteurs scrupuleusement soucieux d'orthodoxie.

Je laisse à qui voudra le soin de poursuivre l'analyse du traité de la prédestination et de faire le départ des idées qu'il renferme entre leurs diverses sources, selon les procédés dont nous avons donné plus d'un exemple, et je m'arrête, préoccupé de répondre à un certain doute qui a pu venir dans l'esprit du lecteur, et dont il se peut qu'il soit plus ou moins consciemment gêné. Si, doit-il se dire, l'islam a admis comme orthodoxes des doctrines que nous ne parvenons pas à distinguer des doctrines hétérodoxes, s'il a admis ensemble des

1. P. 9 de la traduction nouvelle.

systèmes aussi divergents que ceux d'un Gazali et d'un Ibn Arabi, que faut-il en définitive penser de l'islam lui-même? Est-ce donc une religion qui n'aurait jamais eu de dogme assuré, ce mahométisme que l'on nous montrait figé dans un enseignement immuable? est-ce un réceptacle de toutes les philosophies et de toutes les hypothèses, cette croyance dont on disait que ses quelques dogmes tenaient dans les limites étroites du plus strict monothéisme? est-ce une religion d'une extrême largeur intellectuelle, cette doctrine que l'on accusait d'atrophier à sa racine la vie de l'esprit? — Je ne crois pas qu'il faille s'abandonner longtemps à un tel trouble. Oui, il y a eu, dans quelques régions spéciales de l'islam, des mouvements curieux d'idées, et, par quelques individus, l'islam a fait preuve d'une grande réceptivité; cela est un fait historique incontestable, qui a été mieux établi dans ces dernières années, et que des ouvrages tels que celui même que nous écrivons peuvent mettre davantage en lumière. La constatation de ce fait doit d'ailleurs faire accorder à l'étude du mahométisme une grande importance pour l'histoire générale de la pensée; et c'est pourquoi nous avons signalé, toutes les fois que nous l'avons pu, cette intrusion d'idées étrangères dans l'islam. Mais cela n'atteint en rien le fond de la religion musulmane; cela ne dérange pas dans sa masse le monde mahométan. Il n'y a aucune comparaison à établir entre l'influence qu'ont pu avoir dans ce monde Gazali et Ibn Arabi. La véritable doctrine mystique qui s'y est répandue avec les

caractères d'une franche orthodoxie, nous ne cessons de le répéter, c'est la doctrine issue du christianisme, énoncée par Gazali. Comment un auteur de genre néoplatonicien tel qu'Ibn Arabi a-t-il pu être pris pour orthodoxe? L'explication en est probablement aussi humble que simple : il n'aura pas été compris; on aura vu qu'il était écrivain fécond et profond écrivain, et on l'aura admiré de bonne foi. Apparemment la vie d'Ibn Arabi avait été édifiante et il avait acquis du prestige aux yeux du peuple; c'est bien plus pour leur caractère que pour leurs écrits que certains penseurs hardis avaient été condamnés. Hellâdj et Suhrawerdi Mektoul furent des agressifs et des violents. Ibn Arabi dut être un politique et un prudent. Quel mal d'ailleurs ses ouvrages pouvaient-ils faire aux foules? Le fond leur en était inaccessible; elles ne pouvaient y prendre, dans la pratique, que quelques usages kabbalistiques, tels que le culte des noms divins, qui étaient dans le goût de l'époque. De la part des docteurs, l'acceptation de ces écrits témoigne-t-il d'un élargissement intellectuel? Non pas. Un dogme qui est fondamentalement monothéiste ne peut en aucun cas être élargi jusqu'au panthéisme. Bien plutôt cette acceptation témoigne d'une profonde indifférence. En réalité la philosophie que professait Ibn Arabi n'était plus dangereuse alors : c'était une philosophie morte; c'était une traînée suivant un système passé; c'était un archaïsme. L'islam, d'autre part, était achevé; il avait eu ses grands docteurs; les jurisconsultes avaient fixé sa vie extérieure et so-

ciale; Gazali et Suhrawerdi, sa vie intérieure et mystique. Qu'avait-il à attendre encore et qu'avait-il à craindre? L'esprit de la Bible, amendé par celui du christianisme, avait définitivement triomphé en lui de l'esprit païen; quelques écrits obscurs n'avaient plus le pouvoir de transformer sa nature. Il était un corps adulte, il était mûr; sans plus avoir besoin de se défendre, il se reposait sur lui-même et il s'assoupissait.

CHAPITRE X

SUR LES POÈTES MYSTIQUES PERSANS.

Il ne conviendrait pas de clore cette étude sur la morale et la mystique de l'islam, sans évoquer devant l'esprit du lecteur la brillante et glorieuse phalange des poètes mystiques persans. Ce serait commettre une omission grave au point de vue de l'histoire de la littérature et de l'histoire de la pensée, que de ne pas mentionner et louer au moins en quelques mots les chantres de génie qui empruntèrent leurs inspirations à des doctrines plus ou moins semblables à celles que nous venons de rapporter, les Saadi, les Férîd ed-Dîn Attâr, les Djélâl ed-Dîn Roumi. Ceux-ci sans doute ne furent pas des docteurs explicites et sûrs, comme les Gazali et les Suhrawerdi ; mais ils furent les décorateurs qui, avec une magnificence royale, revêtirent d'harmonie et d'images plusieurs des idées auxquelles nous nous sommes intéressés antérieurement. Leur analyse ne fut pas aussi pénétrante, ni leur langage aussi mesuré; mais ils chantèrent ce que ceux-là dirent, ils illuminèrent ce que ceux-là décrivirent, et

ce que ceux-là avaient cherché à exposer et à démontrer, ils le suggérèrent par la magie des vers.

L'on ne doit pas lire un poète comme un docteur, si merveilleux prosateur que soit ce dernier. Je ne crois pas que jamais l'islam ait commis une telle inadvertance; mais je ne suis pas certain que les lecteurs occidentaux ne s'en soient pas rendus coupables, et qu'ils n'aient pas parfois cherché dans les poètes persans le dogme précis et ferme de la mystique musulmane; l'on risque, ce me semble, de s'égarer par cette voie; et c'est le souci d'avertir le lecteur autant que celui de rendre hommage à de très hauts écrivains, qui m'a conduit à consacrer à ceux-ci quelques rapides réflexions.

Ne dit-on pas en effet le plus souvent, tant parmi les érudits que dans le grand public, que les poètes persans furent au fond panthéistes, et que le soufisme qu'ils célébrèrent, a pour but final l'absorption et l'anéantissement de l'âme en Dieu, comme le bouddhisme, le nirvana? La poésie mystique persane aurait introduit dans l'islam le panthéisme de l'Inde. Une telle opinion ou un tel préjugé ne saurait nous laisser indifférent. Pour que notre thèse de l'origine principalement chrétienne du soufisme reste debout, nous devons dire si nous repoussons cette opinion ou comment nous l'interprétons, si nous considérons que les poètes persans forment dans la mystique musulmane un groupe distinct de caractère indien, ou si nous croyons pouvoir les faire rentrer dans le groupe des soufis orthodoxes. C'est vers cette dernière alternative que nous pencherons,

et c'est elle que nous allons tenter de justifier au moins d'une manière approximative.

Mais avant de faire cette démonstration, arrêtons-nous devant l'un de ces poètes, qui ne saurait en aucun cas représenter le panthéisme, mais plutôt le scepticisme : le fameux auteur de quatrains Omar Kheyyam[1]. Lorsque des docteurs comme Gazali et Teftazâni nous ont parlé d'écoles sceptiques, nous avons mal discerné s'ils en parlaient d'une façon théorique d'après des classifications grecques ou s'ils faisaient allusion à des personnalités ayant eu vie. En face d'Omar Kheyyam, il ne subsiste plus de doute : nous avons bien affaire à un auteur, et de quel talent, qui vécut par le cœur et par l'esprit la vie sceptique. Je le rapprocherai d'Abou 'l-'Alâ de Ma'arrah, ce poète aveugle de langue arabe, qui, avec moins de liberté cependant que Kheyyam, mieux défendu par la langue persane, avait voulu être, lui aussi, un type d'intellectuel sceptique et discrètement anarchiste[2]; rôle difficile à jouer dans l'islam et

1. *Les Quatrains de Khèyam* ont été édités et traduits en français par J.-B. Nicolas, Paris, 1867. Une adaptation en vers anglais par Fitz Gerald a obtenu un succès énorme en Angleterre; V. Edward Heron-Allen, *Edward Fitzgerald's Rubâ'iyât of Omar Khayyâm with their original persian sources*, Londres, 1899. — Kheyyam fut condisciple de Nizâm el-Molk et de Haçan ibn Sabbah.

2. Sur ce curieux personnage, naguère signalé par Hammer et par Von Kremer, V. Margoliouth, *The letters of Abu'l-'Ala* dans *Anecdota Oxoniensia*, 1898, ouvrage contenant une importante biographie. Abu'l-'Ala vécut de 363 à 449.

qu'avait en un siècle antérieur esquissé à peine le grand poète Moténebbi [1].

Savants, Kheyyam et Abou'l-'Alâ le furent; le premier, versé dans la science grecque, fut un astronome de valeur, un algébriste inventif, l'une des gloires de la science musulmane [2]; le second, malgré sa cécité et grâce à sa prodigieuse mémoire, connut les traditions des Arabes, la légende, l'histoire; il fut comme styliste un technicien, comme poète un virtuose, en toutes ses œuvres un érudit; Kheyyam, plus lyrique, sut disjoindre son génie mathématique de son génie littéraire. Tous deux mirent évidemment leur première jouissance dans l'exercice désintéressé des facultés de l'esprit, dans les recherches de la science pure, dans le jeu distingué des mots. Chez tous deux le goût intellectuel atténua le goût moral. Le Coran ne parut point à Abou'l-Alâ le plus parfait chef-d'œuvre littéraire; il fit un écrit qui devait le dépasser, ce qui constituait un défi d'une impiété et d'une audace inouïes aux yeux des Musulmans; les Orientaux ont retenu d'Abou'l-Alâ des vers tels que ceux-ci : « J'admire Chosroës et les gens de sa religion qui se lavent le visage avec l'urine des bœufs; les Juifs dont le Dieu aime l'odeur des victimes et les aspersions faites avec le sang; les chrétiens dont le Dieu

1. Moténebbi mourut en 354. Ses poésies ont été éditées par Dieterici, *Mutanabbii carmina*, Berlin, 1861.

2. V. *L'Algèbre d'Omar el-Khayyami*, éd. et trad. Wœpcke, Paris, 1851; avec des renseignements bibliographiques aux pages IV-VII de la préface.

subit l'injure et fut crucifié vivant sans qu'il se défendît; et ces pèlerins venus des contrées éloignées pour jeter des cailloux et baiser la pierre noire. Nous courons de ci, de là, et nous vivons sans savoir comment; tous les hommes sont aveugles. » Kheyyam jugea qu'il était plus digne de la part de l'âme de demeurer libre au milieu de la nature que de se plier sous un dogme défini. Il eut l'idée d'une religion naturelle à laquelle il ne porta encore qu'un intérêt médiocre. Il laissa, non sans indifférence, « les Mahométans aller à la Kaabah, les chrétiens à l'Église, chacun chercher la vérité par son propre chemin[1] ». On cite de lui ce mot : « D'abord je prononcerai le divorce de la raison et de la foi, ensuite je prendrai pour épouse la fille de la vigne (le vin)[2]. »

Le scepticisme ne fut point pour ces hommes une doctrine, mais plutôt un instinct; il ne résulta pas d'une critique de nos moyens de connaître, mais du sentiment de leur peu de puissance; la pratique de la science et de l'érudition avaient pu d'ailleurs fortifier en eux ce sentiment, que l'effort moral n'avait point combattu. Ce scepticisme n'eut donc rien d'agressif ni de volontaire; nulle poésie n'est au-contraire plus capable que celle de Kheyyam de débiliter la volonté; aucune n'a dit avec une plus pénétrante tristesse le vide de la vie, celui de la science et celui de la vertu;

1. Cité par le Dr Horn, *Geschichte der persischen litteratur*, Leipzig, 1901, page 147.

2. Heron-Allen, *loc. cit.*, p. 87.

le plaisir même, que ces sentences semblent présenter comme seul digne d'occuper ce temps d'un souffle qu'est la vie [1], est-il quelque chose? supposez que vous ayez mené cent ans d'une existence toute remplie de plaisirs, que vous ayez cent ans encore à vivre de la même sorte, et après [2]? L'esprit de Kheyyam chante sur la vie comme une tourterelle sur les créneaux ruinés d'un château [3].

L'influence indienne est notable, dit-on, chez Abou'l-Alâ [4]. Il professa le respect de la vie des animaux, approuva la crémation, entendit « l'anéantissement » au sens bouddhiste. On lui doit une longue lettre en faveur du régime végétarien. Sur ce dernier point il se rencontre encore avec Kheyyam : « Deux choses, dit celui-ci [5], sont importantes dans les traditions extérieures à l'islam : ne pas manger de tout ce qui se mange; s'abstenir de tout ce qui a vie. » C'est encore un sentiment bien indien qui paraît inspirer le même poète dans un quatrain où il compare la vie aux ombres que projette une lanterne magique [6].

Comment finirent ces deux hommes? Nous ne le savons guère; l'on connaît imparfaitement leur his-

1. V. quatrain 20 de la traduction de Nicolas.
2. V. quatrain 372 de Nicolas.
3. V. quatrain 350 de Nicolas.
4. V. Margoliouth, *The letters of Abu'l-Ala*, p. xxxv-xxxvi, avec les références y indiquées.
5. Quatrain 424 de Nicolas.
6. Heron-Allen, *loc. cit.*, p. 103.

toire; l'on ignore leurs évolutions. Par prudence sans doute, plus que par sincérité, Abou'l-'Alâ écrivit des morceaux pieux, Kheyyam déplora la jeunesse consumée en pure perte, demanda la miséricorde de Dieu « pour ce cœur sujet au chagrin, pour ces pieds qui l'entraînent à la taverne, pour ces mains qui, malgré lui, saisissent la coupe [1] ». On dit que Kheyyam renonça à la science et alla faire le pèlerinage. Ce put être la conséquence des progrès du désenchantement intérieur autant que d'une conversion véritable; en tout cas cette circonstance modifie à peine l'opinion que nous devons avoir de son scepticisme; car si, savant, il fut impie et si, devenu pieux, il cessa d'être savant, cela prouve qu'il garda toute sa vie le sentiment sceptique d'un irréductible antagonisme entre la raison naturelle et la foi.

Revenons à la question du panthéisme. Comment par exemple prouverait-on le panthéisme de Saadi? Ce pur et harmonieux poète ne fut pas un métaphysicien. Si parfois sa pensée touche à la métaphysique, elle devient imprécise, et les conséquences que l'on peut déduire de ses expressions sont sujettes à caution. Il fut surtout moraliste, et si l'on tient compte de la liberté du langage et de la composition poétiques, on a peine à voir en quoi sa morale se distingue de celle de Gazali. Sans doute il substitue à une analyse mé-

1. Quatrain 346 de Nicolas.

thodique l'ordre moins rigoureux des sentences et les procédés indirects de l'apologue; mais il prêche la douceur et l'humilité, la modération dans les désirs et le renoncement aux passions, l'humanité, la bienfaisance; il vante le silence, honnit la médisance, châtie les ascètes orgueilleux, excite au repentir.

L'on peut, il est vrai, reconnaître dans cette éthique spontanée et peu savante, l'influence de cette morale naturelle que l'on voit exprimée le plus souvent dans les sentences et dans les fables; mais s'il y faut chercher une autre source, rien n'empêche de trouver celle-ci dans le soufisme orthodoxe, c'est-à-dire en dernier ressort dans le christianisme; et non seulement il n'y a point de raison pour contester cette influence, mais il y en a pour nier l'influence bouddhique. On ne découvre point dans cette morale les traits particuliers de la morale bouddhique, la notion que l'existence est un mal, l'idée du *karma* et de la métempsycose, l'extension systématique de la charité aux animaux. Rien n'est moins bouddhiste que ce mot de Firdousi rapporté par Saadi [1] : « Ne tourmente pas la fourmi qui charrie son grain de blé, car elle vit, et la vie est chose douce »; rien ne l'est moins que ce conseil de détruire les guèpes [2], image des méchants, sous prétexte que la tolérance accordée aux méchants est un encouragement au mal. Cela

1. *Le Boustan ou verger*, trad. Barbier de Meynard, Paris, 1880, p. 114. — Saadi mourut l'an 1291 de J.-C. (691 H.).

2. *Le Boustan*, p. 133.

peut être de la morale naturelle; ce ne peut pas être de la morale indienne. Et ce qui prouve que, malgré ses voyages, Saadi ignora l'Inde philosophique, c'est le singulier récit de son aventure au temple de Somenat[1], dans lequel il confond les Brahmanes avec des idolâtres, et croit que le brahmanisme a pour livre saint le Zend Avesta.

Férîd ed-Dîn Attar[2] est parmi ces poètes celui dont la composition est le plus méthodique, et qui sait le mieux passer, dans la forme, des sentences les plus sèches aux métaphores les plus enflammées; c'est l'un de ceux qui donnent le plus, au premier abord, l'illusion de la profondeur métaphysique et la sensation de l'influence indienne. La profusion des images en certaines de ses œuvres, leur abondance, leur extraordinaire intensité éveillent en l'esprit du lecteur une impression d'art hindou, et souvent même on trouve chez lui des traces de ce vertige de la multiplicité tout à fait caractéristique de l'Inde : « Il faudrait, dit-il[3], que celui qui s'engage dans la voie mystique, eût des milliers de cœurs vivants, afin de pouvoir à chaque instant les sacrifier par centaines. »

Et cependant, que l'on lise avec attention les écrits d'Attar, qu'y voit-on? Le métaphysicien s'évanouit bientôt derrière le mirage souvent un peu vide de cette

1. *Le Boustan*, p. 330 et suiv.

2. Ce grand mystique mourut de mort violente, lors des troubles qui suivirent l'invasion des Mongols, à l'âge de plus de cent ans, en 628.

3. *Le Mantic ut-taïr ou Langage des oiseaux*, trad. Garcin de Tassy, Paris, 1863, p. 186.

poésie, et il reste surtout, comme chez Saadi, un moraliste, et un moraliste qui ne craint pas d'être en certaines œuvres précis, explicite et même sec. Qu'est-ce que la morale du *Pend Nameh,* sinon encore celle du soufisme orthodoxe? Quelles vertus Attar recommande-t-il dans ce recueil méthodique et sobre de sentences qu'étudient encore aujourd'hui les enfants musulmans[1]? La prudence, la patience, le respect envers les sages, la conscience dans tous les actes de la vie. Il engage à être bon, généreux, humain, à éviter le malheur en gardant le silence, à s'attirer l'estime en servant le prochain. Quoi de plus chrétien que ce mot si tendre et si grave[2] : avant de dire et de faire aucune chose, il importe de réfléchir et de peser ses paroles; ce qui est dit reste dit à jamais : « Ainsi qu'un pas fait vers le mal, la blessure d'un cœur ne se répare point. » Nul chrétien ne met plus d'humilité confiante dans sa prière qu'Attar n'en a mis dans l'invocation qui ouvre ce livre[3] : « Nous n'avons pas passé une heure sans révolte et sans faute », dit-il se confessant à Dieu; mais aussitôt plaçant en lui son espoir, il ajoute : « l'Océan de ta miséricorde est sans limite ». Et quel chrétien encore voudrait parler autrement que le poète, dont le turc Ismaïl Hakki commente ici les conseils[4] : Celui qui cherche sur terre

1. V. l'édition avec commentaire turc du *Pend Nâmeh* publiée à Constantinople, imprimerie Othmânieh, 1304. — Le *Pend Nâmeh* a été traduit en français par S. de Sacy.

2. *Pend Nâmeh*, éd. de Constantinople, 1304, p. 165.

3. *Loc. cit.*, p. 26.

4. *Loc. cit.*, p. 360. Ismaïl Hakki est un célèbre écrivain turc qui

le plaisir et la joie aura le deuil et la tristesse dans l'autre vie. Le Dieu juste ne donne pas le bonheur à ses créatures à la fois sur cette terre et dans le ciel. Le sage doit préférer la souffrance d'ici-bas où tout n'est qu'un rêve, et attendre le rafraîchissement dans le paradis. Celui qui n'éprouve en son cœur ni angoisse ni inquiétude au sujet de ses destinées, se réserve la souffrance et la peine dans l'autre monde. Puisque tu existes, sois le serviteur fidèle et généreux du Seigneur, afin que sa bonté t'élève aux dignités véritables. Nuit et jour prie-le; emplis ton âme du sentiment de sa bonté et de sa miséricorde; demeure toujours en admiration devant son œuvre sublime, humilié devant sa puissance, constamment et intérieurement en prière. C'est ainsi que tu seras un sage.

C'est dans le *Mantic ut-taïr,* le poème du « langage des oiseaux », qu'éclate et que resplendit l'imagination ardente d'Attar, tout à l'heure moraliste si grave; mais là encore, si sous la fulgurance troublante des métaphores on veut rechercher la doctrine, que trouve-t-on? Toujours, à quelques phrases près, ce même enseignement du soufisme orthodoxe, cette ferme et invariable adaptation de l'ascétisme chrétien. Cela est si vrai que qui voudrait, dépouillant cet extraordinaire poème du vêtement de lumière irradiée qui l'entoure, le réduire à sa

mourut en 1137 H., à l'âge de soixante-quinze ans. Il fit un commentaire du *Pend Nâmeh* dont l'édition que nous citons donne des extraits. V. sa biographie dans une brochure de la bibliothèque *Hilmi : Kibâr machâïkh ve 'olamâden* etc., Constantinople, 1317 (brochure n° 2).

substance doctrinale toute nette, se verrait en présence d'une sorte de petit traité, d'inspiration évidemment chrétienne, sur les obstacles que peut rencontrer l'âme à son entrée dans la vie spirituelle.

L'on se souvient que, dans l'ouvrage d'Attar, des âmes sous la figure d'oiseaux sont invitées par un directeur, la huppe, à entreprendre le voyage mystique à la recherche de Dieu. Dieu lui-même est figuré par un oiseau mystérieux, le *Simorgh*[1]. Voyez comme se présentent ces âmes : Chacune a son défaut dominant; chacune excipe d'un empêchement spécial qui la rend incapable de commencer ce périlleux voyage. La huppe répond à toutes, et nul directeur ne leur parlerait mieux.

Qui es-tu, dit l'une d'elles, une sceptique, et qu'as-tu de plus que nous qui t'autorise à nous diriger? — Je n'ai rien de plus que vous, répond la huppe; mais le regard de Salomon s'est un jour posé sur moi; — gracieux symbole de la vocation. — Je suis trop faible, dit une autre, je tomberai à la première station. — Mieux vaut mourir dans cette route, répond la huppe, que de languir sur le cadavre du monde. Quelques-uns disent que le désir des biens spirituels est de la présomption; mais ne vaut-il pas mieux sacrifier sa vie dans l'orgueil de ce désir que d'attacher son cœur à une taverne? — Je suis indigne, reprend un autre oiseau; comment le *Simorgh* (Dieu) me recevra-t-il? — Dieu est miséricordieux, dit la huppe. — Je suis inconstant, girovague, passant le temps à sauter

1. Un autre poète persan, Nizami, se servit du même mythe. *Simorgh* signifie « trente oiseaux ».

d'une branche à l'autre, tantôt entraîné par la concupiscence vers des lieux mauvais, tantôt, par l'esprit, porté à la prière. — Tout le monde est ainsi, réplique la huppe. Si tout était pureté, Dieu n'aurait point envoyé ses prophètes; applique-toi à la bienfaisance, tu parviendras au bonheur. — Je porte le mal en moi; des instincts vils, bestiaux emplissent mon âme; comment pourrait-elle s'orner des qualités spirituelles? — Dieu la purifiera. — Je suis tenté par le diable. — Une résolution ferme le rend impuissant. — Je suis sensible à la beauté du monde. — Tu n'es alors qu'un nyctalope. — J'ai du bien, un château, où je me plais, et où je mène une vie agréable; comment pourrais-je m'en détacher? — La mort t'en détachera. — J'aime... — J'ai peur de la mort...

Et les oiseaux entreprennent le voyage. Il y a sept vallées énormes à franchir jusqu'à la demeure du Simorgh. Ces vallées, pleines de difficultés et d'angoisses, ce sont naturellement les demeures mystiques successives, ce sont « les châteaux de l'âme ». J'ignore si la théologie catholique est arrivée à une doctrine vraiment fixe, touchant la succession de ces châteaux mystiques; et je veux m'abstenir de rechercher dans les auteurs chrétiens aucun texte déterminé pouvant être rapproché du poème d'Attar. Il suffit qu'en nous aidant du sentiment chrétien nous nous trouvions capable d'interpréter au moins une partie des étapes de ce voyage, et que nous percevions qu'aucune analogie tirée du brahmanisme ou du bouddhisme ne serait capable de nous fournir une interprétation meilleure. Les trois premières

vallées, qui s'appellent la recherche, l'amour et la connaissance, correspondent évidemment à une période préparatoire de purgation des vices, à un premier élan de zèle qui emporte l'âme débutante dans la voie mystique, et à une période de premières découvertes où les vérités antérieurement connues par la foi s'éclairent et se développent dans l'apparition de la lumière intérieure. La quatrième vallée, celle dite de l'indépendance, a une interprétation moins certaine ; j'y verrais un état où, après un premier cycle de faveurs sensibles, Dieu semble se retirer et laisse l'âme avancer en apparence d'elle-même, comme avec ses seules forces et avec beaucoup de peine. Dans la cinquième vallée, celle de l'unité, Dieu se découvre de nouveau et l'âme, devenue adulte, commence à vivre de la vie unitive. Ici Attar, au cours de ses méditations sur l'unité, émet quelques propositions d'aspect étrangement panthéiste dont nous reparlerons tout à l'heure. La sixième vallée est dite de la « stupéfaction » ; c'est la préface de l'union définitive ; cette vallée est très douloureuse ; je ne crois pas pouvoir mieux faire que de la comparer à ce que saint Jean de la Croix a appelé « la nuit obscure ». Il faut, pour la traverser, être fermement attaché à l'unité[1] ; celui qui est dans l'unité oublie tout et s'oublie lui-même. Est-il ou n'est-il pas? Il n'en sait rien. Je suis amoureux, se dit-il, mais je ne sais de qui ; j'ai le cœur à la fois plein et vide d'amour ; j'ignore mon amour même. La dernière vallée est celle de l'anéantissement (*fanâ*).

1. *Mantic ut-tair*, traduction Garcin de Tassy, p. 213.

Disons donc quelque chose de cet anéantissement mystique, de cette mort qui précède immédiatement la découverte finale de Dieu et qui est le terme de l'effort spirituel. Quoique le mot même semble nous y engager, nous devons, cela n'est pas douteux, éviter de le confondre avec le nirvana. Sidi Djîlâni a défini ainsi l'anéantissement[1] : « il consiste en ce que Dieu lève le secret de dessus son ami (le saint, le *wéli*) par la plus minime illumination, et que l'être s'évanouit et que le wéli s'anéantit sous cette indication de Dieu ; cet anéantissement est sa subsistance ; il subsiste sous l'indication du Permanent ; si l'indication de Dieu l'anéantit, son illumination le fait subsister ; Dieu le fait mourir, puis il le fait vivre à jamais en lui ». Cela n'est pas autre chose que l'idée chrétienne de la naissance à la vie la plus parfaite de la grâce par la mort complète au monde ; l'âme pour qui le monde n'est plus rien, ne vit plus que par Dieu, et est attentive au moindre de ses signes.

Nous n'avons pas de raison pour croire que Férid ed-Dîn Attar ait autrement conçu l'anéantissement mystique. Cet anéantissement arrivant chez lui au terme d'une série d'états dont l'interprétation par la théologie chrétienne est très probable, doit selon toute vraisemblance correspondre lui-même à une idée chrétienne. Le poète, dans l'invocation par laquelle débute son œuvre, dit en termes nets[2] : anéantis-toi ; telle est la perfection, et c'est tout. Renonce à toi-même, c'est le gage de ton

1. *Kitâb Qalâïd Djawâhir*, p. 91.
2. *Mantic ut-tair*, traduction, p. 7.

union avec Dieu, et c'est tout. Marche dans l'unité, évite toute dualité, n'aie qu'un cœur, une *qiblah*, un visage.

Ce qui prouve d'une façon décisive que l'anéantissement soufique est sans parenté avec le nirvana bouddhique, c'est que quelque chose le suit; et ce quelque chose n'est autre que l'immortalité. Cette mort est en vue de la vie. Rien n'est plus contraire à l'idée bouddhiste par laquelle la destruction de l'être est cherchée pour elle-même, et selon laquelle le nirvana est la fin dernière, la cessation d'être péniblement atteinte après la traversée de centaines de vies. Saadi dit en un sens tout chrétien[1] : « Avant de goûter le bonheur des élus, il faut franchir l'enfer de l'anéantissement »; et Attar : « Il faudrait écrire, dit-il[2], tout un livre pour savoir ce qu'est cette immortalité qui succède à l'anéantissement; mais on ne peut convenablement parler de ces choses »; et encore[3] : « cet être est devenu la poussière du chemin et a été plusieurs fois anéanti; mais au milieu de cet anéantissement, il a appris cent secrets qu'il ignorait; alors on lui a donné l'immortalité tout entière et il a reçu l'honneur au lieu de l'avilissement qui était son partage. Rentre enfin en toi-même et réfléchis. Tant que tu ne trouveras pas l'abaissement du néant, tu ne verras jamais l'élévation de l'immortalité. On te jette d'abord dans la route spiri-

1. *Le Boustan*, trad. Barbier de Meynard, p. 153.
2. *Mantic ut-tair*, trad., p. 236.
3. *Loc. cit.*, p. 237.

tuelle avec avilissement, puis on t'élève avec honneur ». C'est la transcription de la métaphore évangélique : si le grain ne commence par être enfoui en terre et par pourrir, la plante ne germe pas, ou encore de la parole du psalmiste : « Il a bu de l'eau du torrent; c'est pourquoi il relèvera la tête[1]. »

Cependant, on rencontre en vérité dans le poème d'Attar quelques expressions qu'il semble difficile ou tout à fait impossible d'interpréter par la doctrine du christianisme, et qui paraissent être des formules du panthéisme le plus absolu. Ces expressions étonnent, mais je ne crois pourtant pas que quelques lignes puissent prévaloir contre tout l'ensemble d'un vaste poème. Aussi pensé-je que, à défaut d'une interprétation plausible, le mieux serait de les tenir pour des accidents. Je ne parle pas ici des comparaisons qui peuvent être destinées à montrer la petitesse de l'homme en face de Dieu; que l'âme aimante s'absorbe en Dieu comme une goutte d'eau dans la mer, cela n'est encore qu'une expression trop faible pour marquer le néant relatif de l'homme, et cette métaphore ne deviendrait panthéiste que si l'on était tenu d'entendre que Dieu est formé d'âmes comme l'Océan de gouttes. Selon Saadi [2], quelqu'un demande au ver luisant comment il se fait que, brillant dans les ténèbres, il disparaisse pendant le jour.

1. Après que les oiseaux ont traversé les sept stations dans le poème d'Attar, ils voient un poisson mystérieux qui attire tout à lui ; Garcin de Tassy n'hésite pas à reconnaître dans ce poisson le symbole du Christ.

2. *Le Boustan*, trad. Barbier de Meynard, p. 163 et cf. p. 161.

Le ver luisant répond : « Je vis en plein air aussi bien le jour que la nuit; mais en présence du soleil, je suis comme si je n'étais pas. » Cette sorte d'anéantissement tout relatif n'est encore pas du panthéisme.

Mais voici les passages réellement embarrassants. Lorsque les trente oiseaux qui ont accompli le voyage mystique sous la direction de la huppe, ont franchi la septième vallée, ils se trouvent en présence de l'oiseau divin, le *Simorgh;* à ce moment, au lieu de contempler cet être divin séparément d'eux, ils ne le voient pour ainsi dire pas, et c'est eux-mêmes qu'ils voient en lui, « comme si le Simorgh et eux formaient un seul et même être[1] ». Seulement le Simorgh les déborde, au moins en puissance, en sorte que s'ils étaient parvenus plus de trente au terme du voyage, le Simorgh ne serait plus eux trente, mais serait tous les oiseaux arrivés à ce terme. Et plus haut, lorsque la huppe expliquait la vallée de l'unité, elle disait : « L'être que j'annonce n'existe pas isolément ; tout le monde est cet être. Existence ou néant, c'est toujours cet être. » Certes, à moins d'invoquer les écarts et le manque de précision du langage poétique, ce qui n'est peut-être pas illégitime, il est difficile de contester le panthéisme de telles formules; je l'essaierai pourtant et je proposerai même ici des analogies chrétiennes que je recommanderai à la bienveillante attention du lecteur. Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix ont médité sur cette

1. Ce passage avait autrefois attiré l'attention de S. de Sacy qui l'avait traduit dans les *Notices et Extraits*, t. XII, p. 307 et suivantes.

parole de Dieu à l'âme : « Cherche-toi en moi »; parole qui, abstraction faite d'autres mystères, a pour plus simple signification : « Cherche à connaître pour la réaliser, l'idée que je me suis faite de toi dans mes desseins éternels »; et ce mot est bien l'analogue de cette proposition que les oiseaux, sans cesser de se voir eux-mêmes, c'est-à-dire sans être anéantis en Dieu, se voyaient dans le Simorgh. De plus, l'Écriture sainte ne dit-elle pas que les élus sont « les membres du Christ », et ne considère-t-elle pas souvent l'Église comme une sorte d'être vivant formé de la réunion de toutes les âmes fidèles? Ce Dieu annoncé par la huppe, qui n'existe pas isolément, qui paraît être dans le devenir, et qui est formé en puissance de l'union de toutes les âmes parvenues à leur fin, imite peut-être, bien qu'avec un peu de maladresse, cette grande conception chrétienne de l'Église triomphante.

Il y a plus de véritable indianisme et peut-être aussi de panthéisme chez l'illustre Djélâl ed-Dîn Roumi, l'auteur du *Methnevi*, le fondateur de l'ordre des derviches tourneurs, le « Mevlânâ [1] »; c'est à lui que nous allons demander les quelques citations qui termineront ce livre. Djélâl ed-Dîn Roumi a un grand goût pour la nature, et il est si habitué à voir en elle une manifestation

1. Djélâl ed-Dîn Roumi naquit à Balkh en 604, mourut à Koniah en 672. Ses descendants et son ordre ont encore aujourd'hui dans l'islamisme une situation considérable. — Nous citons le *Methnévi* d'après l'édition de l'imprimerie *'Amireh*, 1289, édition en six forts volumes comprenant le commentaire turc d'Ankaravi.

de Dieu, qu'on croirait parfois qu'il y voit Dieu lui-même ; il est ensuite assez attaché à la conception de l'âme universelle, de « l'âme du tout », et il oppose et relie les âmes particulières à l'âme universelle d'une manière qui dérive davantage de la tradition païenne que de la tradition chrétienne ; il fait un usage fréquent de la distinction entre l'âme et l'intelligence ; distinction fortement établie dans l'école des Philosophes, mais qui était peu en usage dans les écoles théologiques. Des érudits ont relevé chez notre poète de brillants passages où ils ont voulu voir qu'il professait la métempsycose, et qu'il prétendait être une partie de Dieu ; nous dirons tout à l'heure quelques mots de ces textes. Notons encore une particularité : pour qualifier le mystique formé, ce que la plupart des auteurs dont nous avons parlé appelaient le connaisseur, *'ârif*, Roumi affectionne un mot *âgah*, qui signifie « savant, éveillé » et qui paraît être la traduction du mot Bouddha ; nous rencontrerons ce terme dans les passages que nous allons citer. Étant données toutes ces circonstances, il serait téméraire de nier tout à fait la présence d'influences indiennes et la réalité de tendances panthéistes chez Djélâl ed-Dîn Roumi. Celui-ci est d'ailleurs un auteur considérable, fort difficile, encore incomplètement étudié ; il est beaucoup plus métaphysicien qu'un Kheyyam, un Saadi ou un Attar ; il a sacrifié à la coutume si répandue en Orient du syncrétisme : il n'y a donc pas à espérer que nous puissions fournir un jugement complètement motivé sur un écrivain de cette subtilité, de

cette envergure et de cette importance, alors que nous le rencontrons au dernier tournant de notre œuvre, à un moment où sa composition appelle plutôt une péroraison que l'attaque d'un sujet nouveau, et où, nous-même et nos lecteurs sans doute, nous commençons à sentir le besoin de repos. Aussi laissant l'examen précis du système de Roumi, me bornerai-je à montrer que les passages de ses poèmes les plus nets, les plus décisifs en apparence, les plus beaux au fond, sinon les plus étincelants, sont ceux où il revient simplement, sincèrement et je dirai humblement, à la tradition chrétienne.

Il y a un sentiment puissant de la nature dans cette idée que la terre, au printemps, est comme un voleur forcé par l'administrateur souverain de rendre les trésors qu'il a recélés pendant la saison d'hiver [1]? Il faut se donner beaucoup de peine, dit le poète, et observer à maintes reprises pour découvrir les traces de la vérité: « Les expériences doivent durer l'hiver et l'automne, durant les chaleurs de l'été, pendant le printemps, pareil à une bénédiction. Pourquoi les vents, les nuées et les éclairs? Pour que les différences entre les accidents se manifestent, pour que la terre, couleur de poussière, fasse paraître au dehors tout ce qu'elle a dans sa bourse, grenat ou pierre, tout ce que cette poussière à la mine renfrognée a volé au trésor de la vérité, à l'océan de la générosité. L'administrateur du destin l'interroge : parle, ô poussière, explique ce que tu portes en toi, ra-

1. *Methnévi*, II, 451.

cine par racine. Le voleur répond : rien, rien, je n'ai rien pris. L'administrateur le met à la question. Quelquefois il lui dit des mots doux comme du miel; d'autres fois il suspend au-dessus de lui les pires menaces, afin que moitié par violence et moitié par douceur, par l'échauffement de la crainte et de l'espoir, il obtienne de lui la révélation de ces choses cachées. Le printemps est la grâce de cet administrateur du monde, l'automne est sa menace, et l'hiver est la torture qui doit te contraindre, ô voleur, à découvrir ce que tu recèles. »

Ce goût de la nature, disions-nous, incline l'auteur vers une sorte de panthéisme où apparaissent les expressions de la mystique néoplatonicienne. Voici un exemple en ce sens [1] : « L'univers est la forme de l'intelligence universelle, laquelle engendre quiconque est raisonnable; pour qui a trop péché contre l'intelligence universelle, la forme universelle se montre comme un chien. Réconciliez-vous avec ce père, cessez de vous révolter contre lui, afin que la terre d'où jaillit l'eau vous paraisse un tapis d'or. Vous serez rétribué comme à la résurrection : le firmament et la terre seront changés pour vous. Moi qui suis constamment en paix avec ce père, je vois ce monde comme le paradis; à chaque instant c'est une nouvelle forme et une nouvelle beauté, si bien que je suis fatigué de voir du nouveau. Le monde est à mes yeux toujours rempli d'agrément; les eaux sans jamais tarir sourdent des fontaines; le murmure de ces eaux arrivant à mon oreille enivre mon

1. *Methnévi*, IV, 731.

cœur et mon intelligence. Les rameaux s'agitent comme des chœurs qui évoluent; les feuilles battent l'air comme les pieds des danseurs. L'éclair est tel qu'un miroir qui luit d'entre le feutre; si quelqu'un regarde le miroir, il se connaît tel qu'il est. De mille secrets que j'ai découverts, je n'ai pas révélé un seul, car toute oreille est pleine de doutes. A l'homme qui n'a que l'intelligence particulière[1] une parole de bonne nouvelle est donnée; celui qui a l'intelligence complète demande : quel est le sens de cette parole? Cela, c'est mon bien propre. »

La dépendance de l'intelligence particulière par rapport à l'intelligence générale n'est certainement pas une thèse négligeable dans la philosophie de Roumi; il y fait encore allusion dans le fameux passage où il expose l'échelle de la création dans des termes qui ne recouvrent peut-être pas, comme on l'a prétendu, la croyance à la métempsycose, mais qui portent bien, au moins à l'extérieur, un cachet bouddhiste. On y voit décrite une succession d'existences graduées, à la mode scolastique, dans chacune desquelles s'efface le souvenir de l'autre, et qui aboutissent à un état où l'homme est sauvé de l'intelligence même, selon la notion du nirvana. Citons cet important morceau[2] :

« Il est arrivé tout d'abord — il s'agit de l'homme — dans le climat de la matière brute, et de l'état de la matière brute il est entré dans l'état de la matière végétale. Il a passé des années dans l'état végétal, et il ne

1. Le mot rendu par « intelligence particulière » est *wahm*, « opinion ».
2. *Methnévi*, IV, 848.

s'est pas souvenu de son état minéral, à cause de la lutte. Puis de plante qu'il était, il est entré dans l'état animal, et l'état végétal ne lui est pas venu à la mémoire, si ce n'est par cette inclination qui le reporte vers la terre, surtout au printemps quand fleurit le basilic; cette inclination est semblable à celle qui attache les enfants à leurs mères, sans que leur bouche puisse en expliquer le secret, ou à celle que conçoit le jeune novice pour le cheïkh glorieux, le *pîr,* lorsque, de l'intelligence générale de celui-ci, il forme son intelligence particulière. Le mouvement de l'ombre provient de la branche du rosier; l'on voit l'ombre à la fin se perdre dans la branche, et alors s'explique son va-et-vient: Comment se mouvrait l'ombre, ô bienheureux, si l'arbre ne se mouvait pas? Encore une fois, de l'état animal, le créateur le tire du côté de l'état humain. Ainsi il passe de climat en climat jusqu'à ce qu'il devienne intelligent, savant, perspicace (bouddha). Il n'a pas de souvenir des intelligences antérieures. Et une fois encore il quittera cette existence (l'humaine), et il subira un changement, et il traversera cent mille existences, inouïes pour nous, jusqu'à ce qu'à la fin il soit sauvé de l'intelligence même pleine d'avidité et de désir. » Et le poète poursuit par des considérations sur l'illusion de la vie que doit suivre l'éveil. Il n'y a pas à le nier, ce passage renferme une doctrine bouddhique mêlée de néoplatonisme; pour en apprécier l'importance réelle il faudrait le mettre en balance avec l'ensemble des six livres ou des trente mille vers du *Methnévi.*

C'est dans le *Diwân* [1], recueil de poésies de ce grand auteur, distinct de son énorme poème du *Methnévi*, que se trouve l'autre passage auquel nous faisions allusion, où paraît s'exprimer une doctrine toute panthéiste. Le morceau est d'abord conçu de telle sorte que le mystique et Dieu parlent presque en même temps : « O amour, ô amour! s'écrie le premier, je suis un amoureux éhonté, lorsque l'amour me frappe sur la tête, je suis fasciné, ébloui »; et aussitôt il ajoute, comme se mêlant à Dieu : « Je suis à la fois un amoureux ébloui et l'unique ravi »; ce dernier terme s'appliquant à Dieu, ravi et comme fasciné à la vue de sa créa on. « Je suis ici, je suis là »; — c'est Dieu qui parle — « je ne suis ni au-dessus ni au-dessous... »; — et l'interlocuteur divin énumère toutes les choses et tous les contraires que sa nature renferme; c'est tout le monde et ce sont toutes les antinomies : « Je suis vieux et jeune en même temps; je suis le laid et le beau; je suis le suc du dattier et la datte. Continuellement je prie, et je reste aussi sans prière. J'ai connu le matin, et j'ai connu le soir. Je suis ce monde-ci et le monde à venir; je suis le perroquet et je suis le coucou ; je suis l'homme et le génie, et la perle de l'Océan de l'être; je suis la montagne et la plaine, la pierre précieuse et l'Océan... » Roumi, au moment où il écrivait ces vers, devait être dans un état d'exaltation semblable à celui qui, dit-on, le saisit sur la route de Koniah, lorsque, se sentant transporté et enivré de passion mystique, il se

1. Cf. Horn, *Geschichte der persischen Litteratur*, p. 163.

fit attacher à un pilier et, au son du roseau et du tambourin, se mit à effectuer des évolutions rythmées qui furent l'origine des danses religieuses en usage dans son ordre.

Mais revenons à des exemples de sentiments qui nous soient moins étrangers. Il y a des passages où Roumi a parlé de l'amour en des termes plus mesurés, et où sa doctrine se rapproche beaucoup de celle que nous avons étudiée chez les soufis de l'école arabe orthodoxe. Il suppose en un endroit [1] qu'un amant vient s'asseoir dans son jardin auprès de son ami, et, au lieu de s'occuper de lui, prend un livre traitant de la passion et lit. L'ami s'en étonne et le lui reproche doucement; l'amant répond que le regret qu'il a d'avoir été séparé de lui l'an passé l'empêche de jouir en ce moment de sa présence; il voit la fontaine; mais il n'y trouve pas d'eau. — « Ainsi, réplique l'ami, ce n'est pas moi l'objet que tu aimes; je suis en Bulgarie et ton désir est dans le Kotou. Tu m'aimes, mais tu aimes des états d'âme outre moi; tu cherches par moi un état qui n'est pas toujours sous ta main. Je ne suis pas la totalité de ce que tu désires; je ne suis pour toi qu'un but particulier du moment; je suis la résidence de l'aimé, l'aimé non. L'amour porte sur la monnaie, non sur le coffre. Est aimé celui qui l'est absolument, celui qui est pour l'amant principe et fin; quand tu as trouvé celui-là, tu n'as plus de regard pour rien d'autre; il est à la fois manifeste et caché. Il est le maître des états et il n'en dépend pas; les

1. *Methnévi*, III, p. 231.

mois et les années sont les esclaves de cette lune. Lorsqu'il parle, il ordonne les états; lorsqu'il veut, il donne une âme aux corps... Il opère de sa main la transmutation des états; celui qui change à l'attouchement de cette main est celui qui l'aime! Quand il la veut, la mort même devient agréable, la poussière et la cendre sont comme le narcisse et la jonquille... Celui dont l'amant est tantôt dans l'abondance, tantôt dans la disette, n'est pas servi par cet amant; celui-ci le néglige; et celui qui va de ci là et qui est négligent ne plaît pas. « Je n'aime pas les « tièdes[1] ». Celui qui est tantôt aimable et tantôt languissant, un moment eau, un moment feu, est comme le signe de la lune, mais il n'est pas la lune; il est la peinture d'un Bouddha, mais il n'est pas éveillé (Bouddha). Le soufi est « fils du temps ». Il s'attache au temps comme à un père. Mais le pur est plongé dans l'amour, et rempli de puissance; il n'est plus petit enfant; il ne s'occupe plus des temps et des états; il plonge dans une lumière qui n'est née de personne, « qui n'engendre pas et n'est pas « engendrée[2] »; c'est Dieu. »

Roumi poursuit cette exhortation en excitant l'âme à la recherche de Dieu; que l'âme ne s'effraie pas de la hauteur du but; le but n'importe pas; c'est l'effort pou l'atteindre qui sera compté : « En quelque état que tu te trouves, cherche toujours : cette recherche te livrera ce que tu désires; elle est ton armée, ta victoire et ton étendard. Elle est comme le cri que jette le coq pour

1. *Coran*, VI, 76.
2. *Coran*, CXII, 3.

appeler le matin. Quand tu n'aurais pas d'outil, cherche tout de même; il n'est pas besoin d'outil sur la route du Seigneur. »

Il passe vraiment un grand souffle dans tout ce morceau où le poète tâche d'élever l'âme à la conception du plus haut amour. Roumi a un sentiment très large de l'importance de l'effort et de la disposition intérieure de l'âme; il professe la religion du cœur; il va chercher dans les profondeurs de la sensibilité et de la volonté les origines de la vie religieuse; les formes extérieures qui la manifestent sont vaines à ses yeux, relativement à ces mouvements qui s'accomplissent au fond. Dans cette doctrine, au reste, Roumi s'accorde d'une façon générale avec tout le soufisme, orthodoxe ou non; et je ne verrais aucun scepticisme, mais seulement un vif sentiment religieux dans des expressions telles que celles-ci qui sont tirées de l'apologue sur « Moïse et le pasteur[1] », morceau aimé des Orientaux : Moïse a blâmé un pauvre berger pour sa façon de prier; Dieu reprend Moïse de sa sévérité et lui dit entre autres choses : « A chaque personne j'ai donné sa nature; chacune a sa façon de s'exprimer. Pour lui ces mots sont une louange; pour toi ils seraient un blâme... Aux Hindiens leurs expressions, aux Sindiens les leurs. Je ne suis pas purifié par leurs doxologies; c'est eux qui deviennent purs en répandant ces perles en mon honneur. Nous ne regardons pas le mot et la langue; nous regardons l'âme et sa disposition. Nous observons le cœur, pour voir s'il est contrit, quoique la

1. *Methnévi*, II, p. 285.

parole émise par les lèvres soit impropre; car le cœur est la substance, la parole, l'accident; l'accident est l'accessoire; la substance est le but. Assez de ces formules, de ces métaphores et de ces conventions. Je veux une brûlure, une brûlure énergique comme celle de ce pasteur. Allume dans ton âme un feu d'amour, ô Moïse, qui enflamme d'un bout à l'autre l'idée et l'expression.»

Puisque nous avons dit que Roumi semblait être, non seulement un grand poète et un ardent mystique, mais aussi un assez profond métaphysicien, empruntons-lui, pour finir, des passages dans lesquels il a cherché à expliquer par la bouche d'un Kadi l'origine du divers, du multiple et du mal. L'on trouvera peut-être que son langage n'est pas partout également clair, et qu'il y a plus de netteté dans l'exposé qu'il fait des difficultés de la question que dans la solution qu'il en fournit. En tout cas verra-t-on avec intérêt qu'en définitive c'est à la révélation chrétienne qu'il emprunte ce qu'il dit de meilleur sur ces redoutables mystères devant lesquels l'imagination s'arrête, la raison se trouble et la langue bégaie.

Un soufi interroge un Kadi [1] : « Puisque l'or, dit-il, vient d'une seule mine, pourquoi est-il utile ici et là nuisible? Puisque tous les êtres sont l'œuvre d'une même main, pourquoi l'un est-il prudent et l'autre fou? Puisque ces ruisseaux découlent d'une même mer, pourquoi celui-ci est-il doux et celui-là empoisonné? Puisque toutes les aurores viennent du même soleil,

1. *Methnévi*, VI, p. 381.

pourquoi un matin est-il propice, et un autre perfide?... Comment un même ventre a-t-il pour fruit l'intelligent et le sot, si l'enfant tient de son père le secret de sa nature? Qui verra l'unité dans tant de milliers d'êtres, et cent mille mouvements sortant du repos? »

Le Kadi répond (p. 384) : « O soufi, n'aie pas l'esprit obtus. Écoute à ce propos un exemple : c'est de la même façon que le trouble des amants résulte du calme de l'aimé. Quand celui-ci reste impassible sous les caresses, les amoureux tremblent comme des feuilles; le rire du bien-aimé fait jaillir leurs pleurs; sa splendeur fait couler la sueur de leurs visages. Les êtres avec tous leurs modes et toutes leurs quantités s'agitent [par rapport à Dieu] comme l'écume à la surface de la mer qui est elle-même sans quantité [ni mode]. Il n'y a ni contraire ni semblable dans l'essence et dans l'acte [de Dieu]; c'est de lui que [les êtres] revêtent l'existence. Le contraire donne l'être au contraire; celui-ci sort de celui-là et jaillit au dehors. Mais le semblable, qu'est-il? Le pareil de son semblable, qu'il soit bon ou mauvais. Comment le semblable ferait-il exister le pareil de lui-même? S'il y avait deux semblables, ô homme pieux, comment l'un des deux pourrait-il avoir la primauté sur l'autre dans la création? Pour un nombre plus grand que celui des feuilles d'un jardin, il y a contraire et semblable; mais le monde est comme l'écume sur la mer, pour laquelle il n'y a ni pareil ni contraire. Reconnais-toi dans les girations des vagues qui sont sans mode, car comment la modalité entrerait-elle dans l'essence de la mer? La

moindre vibration de ces flots c'est ton âme. Comment apprécier son mode et sa quantité par rapport au tout? »

Chaque goutte de cette mer contient une intelligence particulière (p. 388), une âme, un corps. Mais l'intelligence universelle qui anime tout cet Océan, par quel moyen la connaître? Elle ne peut être enfermée dans aucune catégorie; elle est de la classe des choses dont on dit : on ne sait pas. Cependant, selon l'ordre de la création, l'intelligence et le corps ont besoin l'un de l'autre et ils se rendent de mutuels services. Aussi l'intelligence s'adresse au corps et lui dit : « O toi, n'as-tu pas emporté d'odeur de cette mer à laquelle toutes choses retournent? » — Le corps s'étonne de cette invitation et répond à l'intelligence : « Je ne suis que ton ombre; pourquoi recherches-tu l'amitié d'une ombre, ô âme du tout? » Mais l'intelligence réplique : Ne t'étonne pas; il arrive souvent que le plus digne serve le moins digne; « là un soleil lumineux fait le service d'un atome comme un esclave; un lion ici courbe la tête devant une gazelle; un faucon reploie ses ailes à côté d'une perdrix... »

« Or la vérité, reprend le poète par la bouche du Kadi (p. 392), — et ici va se faire entendre de nouveau la note franchement chrétienne, — or la vérité plonge dans la vérité, et de là soixante-dix ou cent différences sortent. Mais je vais te dire comme ta question est vaine, ô soufi; ouvre bien large l'oreille de ton âme : Pour toute blessure qui te vient du ciel, attends

le vêtement d'honneur. Tu as vu cette peine, regarde maintenant cette joie. Le morceau de l'épaule vient avec celui du cou, ô fidèle. Celui-là n'est pas prince qui te frappe, qui ne distribue à ceux qui le servent ni trônes, ni diadèmes; est prince celui qui te fait des largesses. Tout le monde vaut l'aile d'un moucheron. Pour un soufflet il y a des faveurs sans fin. Le mauvais morceau dans ce collier d'or, c'est ce monde. Vole tout le collier, et reçois le soufflet... sois présent en toi-même, ô jeune homme, afin que celui qui t'apportera la robe d'honneur te trouve à la maison; sans quoi il la remportera en disant : je n'ai trouvé personne. »

— « Comment se fait-il, repart le soufi (p. 397), que ce monde, sur lequel le sourcil de la miséricorde veille éternellement, produise en chaque instant une espèce de mal? Parmi les fleurs, ne produit-il pas les épines? La nuit n'éteint-elle pas le flambeau du jour? L'hiver ne dérobe-t-il pas aux regards la vue des jardins luxuriants? La coupe de la santé n'est-elle pas fêlée par la pierre de la fièvre?... On dirait que la générosité du créateur a été affaiblie par quelque défaut, que quelque chose est venu porter le trouble dans sa bonté. »

Lorsque le Kadi eut entendu « la question vaine » du soufi, pour parler comme le commentateur (p. 416), il lui proposa d'abord un apologue, puis, lui reprochant sa sottise, il lui répondit en ces termes : (p. 398) « Tu es un soufi à la pauvre figure; ton in-

telligence est creuse comme le K de l'alphabet coufique... (p. 416). O soufi, ne regarde pas ces changements de la fortune qui dépendent de la rotation de la sphère; ne considère pas ces privations des biens de la vie, ces famines, ces craintes et ces convulsions. Considère que ce monde avec toutes ses misères est mortel et indigne de tes soins. Sache que c'est une faveur que l'infortune, une vengeance du ciel que la possession de Balkh ou de Merw. Cet Abraham-ci « (le patriarche) n'a pas fui devant le danger, et il a été sauvé du feu préparé pour lui; cet Abraham-là (Ibrahîm, fils d'Edhem) a fui devant la gloire mondaine, et il a été consumé par le feu de l'amour divin. O merveille de la diversité des voies de Dieu! Ce sont des traces qui se croisent sur la route de la recherche mystique... »

Mais le soufi, non satisfait, réplique (p. 418) : « Ce Dieu auquel on se confie, n'eût-il pas pu faire que nos passions fussent tout profit sans perte? Celui qui change en feu la plante et l'arbre, eût pu faire aussi que les choses fussent incapables de nuire. Celui qui tire la rose de l'épine, eût pu faire que cet hiver fût un printemps. Celui qui soustrait le cyprès à la caducité des feuilles eût pu changer en allégresse le chagrin. Celui qui tire l'être du non-être et le fait subsister, quel défaut peut-il avoir? Celui qui donne à la poussière une âme et la fait vivre, s'il ne tuait pas ce corps qu'il a formé, quel dommage en ressentirait-il? Ou quel inconvénient en eût-il résulté pour lui, s'il avait

permis, dans sa munificence, que le but de la vie fût atteint sans combat, en rendant impossible la tentation de l'âme faible et la révolte du maudit? »

Le Kadi répond (p. 421) : « S'il n'y avait pas de précepte amer, s'il n'y avait pas de choses bonnes et de choses pénibles, de pierres et de perles, s'il n'y avait pas d'âme animale et trompeuse, de démon, de passions perverses, de quel nom alors et de quel surnom le Roi appellerait-il ses serviteurs, ô effronté? Comment dirait-il : tu es patient ou tu es doux? Comment dirait-il : tu es brave ou tu es sage? Comment se trouverait-il des hommes patients, généreux, charitables, s'il n'y avait ni tentation ni démon maudit? Rustem et Hamzah les braves seraient identiques à un lâche. La science et la sagesse seraient illusoires et s'évanouiraient. La science et la sagesse sont préparées pour servir durant la route; mais il n'y aurait point de route, puisque tout chemin serait également bon selon ta philosophie. Pour cette taverne de la nature où l'eau est saumâtre, tu voudrais dévaster les deux mondes. Mais je sais que tu es pur et que tu ne me poses ces questions qu'à cause du vulgaire. Apprends donc enfin que toute injustice et toute affliction en ce monde est légère au prix de l'éloignement et de l'insouciance à l'égard de Dieu, car ces choses-là passent, celle-ci ne passe pas. A celui-là l'empire, dont l'âme est éveillée. »

Si, étant arrivé, après de nombreuses « stations », au terme de notre longue route, nous ne nous sommes point

égaré dans « le chemin de la recherche », si nous avons réussi à « lever les voiles » des langages étrangers, si du point où nous sommes placé et avec nos habitudes d'esprit, nous avons su comprendre des hommes nourris dans d'autres croyances, qui sont morts dans d'autres temps et ont vécu sous d'autres cieux, si, atome, nous avons pu refléter des races et des siècles, qu'il nous soit permis de conclure par ces mots :

Le plus grand mouvement que décrit cette histoire philosophique de l'islam, est la lutte entre deux tendances : l'une, tenant surtout à l'intelligence, qui rend l'homme sensible aux joies de l'esprit au point qu'il en néglige la morale, lui donne de la hardiesse pour scruter les mystères, le pousse à chercher Dieu hors de lui-même dans le monde et le conduit au panthéisme; l'autre qui est davantage du ressort du cœur, et selon laquelle l'homme, après avoir désigné le mystère au moyen de quelques dogmes, respecte son impénétrabilité, abdique l'orgueil de l'esprit; puis, rentrant en lui-même, tâche d'y retrouver Dieu par la morale. De ces deux tendances, la première est païenne, la seconde chrétienne. Nous avons vu que c'est à la seconde qu'est restée la victoire. Naguère nous admirions la puissance intellectuelle des Philosophes de l'islam : ces Philosophes ont préparé le langage scolastique qui, usité par le christianisme, lui a permis d'achever son dogme et d'en parfaire l'expression. Dans ce volume-ci nous avons éprouvé de l'intérêt pour les mystiques de l'islam, parce qu'ils ont demandé à la religion de Jésus la notion et le sentiment

de quelques-unes de ses plus chères vertus. D'une part donc l'islam a donné au christianisme un mode de philosopher, fruit du génie naturel de ses enfants; de l'autre, il lui a emprunté un idéal moral qui ne pouvait être connu que par des voies surnaturelles. Il y eut donc, entre les deux religions, une double relation; et cette double relation est un double hommage que l'islamisme rend à la croix. Aussi nous qui, chrétien, avons cependant tenu à fonder ces études sur le principe de la plus rigoureuse impartialité, qui n'avons au préalable ni jugé ni classé aucune personne ni aucune thèse, éprouvons-nous au moment de déposer la plume une grande joie : celle de constater qu'entendant travailler pour la vérité pure, nous avons en définitive travaillé pour le christianisme, élargi le champ de son action dans l'histoire, fait mieux sentir l'efficacité de son influence, montré le triomphe de son esprit au delà même de ses frontières, et par là quelque peu contribué à sa gloire.

INDEX

DES PERSONNES, DES ÉCOLES, DES LIVRES ET DES QUESTIONS MENTIONNÉS DANS « AVICENNE » (I) ET DANS « GAZALI » (II).

CONCORDANCE

DES DATES MUSULMANES (H.) ET CHRÉTIENNES (CH.) DE LA MORT D'AVICENNE A L'AN 800 DE L'HÉGIRE.

H.	CH.	H.	CH.	H.	CH.	H.	CH.
429	1037	471	1078	513	1119	555	1160
430	1038	472	1079	514	1120	556	
431	1039	473	1080	515	1121	557	1161
432	1040	474	1081	516	1122	558	1162
433	1041	475	1082	517	1123	559	1163
434	1042	476	1083	518	1124	560	1164
435	1043	477	1084	519	1125	561	1165
436	1044	478	1085	520	1126	562	1166
437	1045	479	1086	521	1127	563	1167
438	1046	480	1087	522	1128	564	1168
439	1047	481	1088	523		565	1169
440	1048	482	1089	524	1129	566	1170
441	1049	483	1090	525	1130	567	1171
442	1050	484	1091	526	1131	568	1172
443	1051	485	1092	527	1132	569	1173
444	1052	486	1093	528	1133	570	1174
445	1053	487	1094	529	1134	571	1175
446	1054	488	1095	530	1135	572	1176
447	1055	489		531	1136	573	1177
448	1056	490	1096	532	1137	574	1178
449	1057	491	1097	533	1138	575	1179
450	1058	492	1098	534	1139	576	1180
451	1059	493	1099	535	1140	577	1181
452	1060	494	1100	536	1141	578	1182
453	1061	495	1101	537	1142	579	1183
454	1062	496	1102	538	1143	580	1184
455	1063	497	1103	539	1144	581	1185
456		498	1104	540	1145	582	1186
457	1064	499	1105	541	1146	583	1187
458	1065	500	1106	542	1147	584	1188
459	1066	501	1107	543	1148	585	1189
460	1067	502	1108	544	1149	586	1190
461	1068	503	1109	545	1150	587	1191
462	1069	504	1110	546	1151	588	1192
463	1070	505	1111	547	1152	589	1193
464	1071	506	1112	548	1153	590	
465	1072	507	1113	549	1154	591	1194
466	1073	508	1114	550	1155	592	1195
467	1074	509	1115	551	1156	593	1196
468	1075	510	1116	552	1157	594	1197
469	1076	511	1117	553	1158	595	1198
470	1077	512	1118	554	1159	596	1199

H.	Ch.	H.	Ch.	H.	Ch.	H.	Ch.
597	1200	648	1250	699	1299	750	1349
598	1201	649	1251	700	1300	751	1350
599	1202	650	1252	701	1301	752	1351
600	1203	651	1253	702	1302	753	1352
601	1204	652	1254	703	1303	754	1353
602	1205	653	1255	704	1304	755	1354
603	1206	654	1256	705	1305	756	1355
604	1207	655	1257	706	1306	757	1356
605	1208	656	1258	707	1307	758	
606	1209	657		708	1308	759	1357
607	1210	658	1259	709	1309	760	1358
608	1211	659	1260	710	1310	761	1359
609	1212	660	1261	711	1311	762	1360
610	1213	661	1262	712	1312	763	1361
611	1214	662	1263	713	1313	764	1362
612	1215	663	1264	714	1314	765	1363
613	1216	664	1265	715	1315	766	1364
614	1217	665	1266	716	1316	767	1365
615	1218	666	1267	717	1317	768	1366
616	1219	667	1268	718	1318	769	1367
617	1220	668	1269	719	1319	770	1368
618	1221	669	1270	720	1320	771	1369
619	1222	670	1271	721	1321	772	1370
620	1223	671	1272	722	1322	773	1371
621	1224	672	1273	723	1323	774	1372
622	1225	673	1274	724		775	1373
623	1226	674	1275	725	1324	776	1374
624		675	1276	726	1325	777	1375
625	1227	676	1277	727	1326	778	1376
626	1228	677	1278	728	1327	779	1377
627	1229	678	1279	729	1328	780	1378
628	1230	679	1280	730	1329	781	1379
629	1231	680	1281	731	1330	782	1380
630	1232	681	1282	732	1331	783	1381
631	1233	682	1283	733	1332	784	1382
632	1234	683	1284	734	1333	785	1383
633	1235	684	1285	735	1334	786	1384
634	1236	685	1286	736	1335	787	1385
635	1237	686	1287	737	1336	788	1386
636	1238	687	1288	738	1337	789	1387
637	1239	688	1289	739	1338	790	1388
638	1240	689	1290	740	1339	791	
639	1241	690	1291	741	1340	792	1389
640	1242	691		742	1341	793	1390
641	1243	692	1292	743	1342	794	1391
642	1244	693	1293	744	1343	795	1392
643	1245	694	1294	745	1344	796	1393
644	1246	695	1295	746	1345	797	1394
645	1247	696	1296	747	1346	798	1395
646	1248	697	1297	748	1347	799	1396
647	1249	698	1298	749	1348	800	1397

TABLE DES MATIÈRES

DU MÊME AUTEUR :

LE TRAITÉ DES RAPPORTS MUSICAUX PAR SAFI ED-DIN ABD EL-MUMIN ALBAGHDADI, extrait du *Journal Asiatique*, Paris, Leroux, 1891.

COURS D'ARABE professé à l'Institut Catholique de Paris, autographie, 1892, à l'Institut Catholique.

LES MÉCANIQUES OU L'ÉLÉVATEUR DE HÉRON D'ALEXANDRIE, publiées pour la première fois sur la version arabe de Qostâ ibn Lûqâ et traduites en français; extrait du *Journal Asiatique*, Paris, Leroux, 1894. — Une seconde édition de ce texte accompagnée d'une traduction allemande, par le Dr L. Nix, avec la collaboration de M. Carra de Vaux, a paru dans la collection Teubner : **HERONIS ALEXANDRINI OPERA QUAE SUPERSUNT OMNIA**, Vol. II. Leipzig, Teubner, 1900.

MAÇOUDI. LE LIVRE DE L'AVERTISSEMENT ET DE LA REVISION; traduction; faisant partie de la collection d'ouvrages orientaux publiés par la Société asiatique. Paris, Leroux, 1896.

NOTIONS RELATIVES A LA PHILOSOPHIE DES SCIENCES; une brochure, Paris, Hermann, 1896.

LE MAHOMÉTISME. LE GÉNIE SÉMITIQUE ET LE GÉNIE ARYEN DANS L'ISLAM. Paris, Champion, 1897.

L'ABRÉGÉ DES MERVEILLES, traduit de l'arabe d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris; faisant partie de la Collection des Actes de la Société philologique. Paris, Klincksieck, 1898.

AVICENNE; faisant partie de la collection des grands philosophes, Paris, Alcan, 1900. (Ouvrage honoré d'une souscription du Ministère de l'Instruction publique.)

LE LIVRE DES APPAREILS PNEUMATIQUES ET DES MACHINES HYDRAULIQUES PAR PHILON DE BYZANCE, édité d'après les versions arabes d'Oxford et de Constantinople et traduit en français; faisant partie du T. XXXVIII de la collection des *Notices et Extraits* publiée par l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, 1902.

En cours de publication dans le *Muséon* de Louvain : **LA DESTRUCTION DES PHILOSOPHES, PAR AL-GAZALI** traduction.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).




WIDENER
FEB 06 1996
CANCELLED
WIDENER
BOOK DUE
SEP 10 1999

